ELEMENTI

DI

FILOSOFIA

AD USO DEI LICEI

SCRITTI DA

FRANCESCO FIORENTINO

NUOVA EDIZIONE

A CURA DEL

Prof. GIOVANNI GENTILE
della R. Università di Palermo

Prima ristampa

Parte II. — ETICA

1911
DITTA G. B. PARAVIA E COMP
(Figli di I. Vigliardi-Paravia)
TORINO–ROMA–MILANO–FIRENZE–NAPOLI

AVVERTENZA

—

Innanzi a questo secondo volume, che riproduce, anch'esso, la prima edizione degli *Elementi* del Fiorentino, non occorre ripetere le ragioni che m'indussero a preferire l'antica forma del libro a quella più recente e divulgata nell'edizione stereotipa. Nè spenderò molte parole per mostrare come, secondo il parer mio, sia ingiustificato il sospetto manifestatomi da un amico del Fiorentino e mio, che io facessi cosa contraria alla volontà dell'autore. In questa nuova edizione non si fa dire al Fiorentino nulla che egli non avesse detto; e se le due edizioni sono come due libri, di cui altri può presumere che anche oggi l'autore non approverebbe se non il posteriore, sarà pur sempre un diritto incontestabile degl'insegnanti di attenersi a quello di essi, che crederanno valga realmente di più. Ma dirò pure, che il Fiorentino non era mente da arrestarsi per pigrizia o per puntiglio a convinzioni una volta formate, quali che fossero. Che se, per fortuna degli studi italiani, egli non fosse morto così immaturamente, tornando ancora una volta sul proprio libro, dopo la critica che dell'indirizzo empirico del kantismo e del positivismo si venne facendo negli anni immediatamente successivi alla sua morte, egli stesso avrebbe probabilmente preferito l'antica alla nuova redazione; o avrebbe corrette le affermazioni più arrischiate della nuova.

Nè starò a confutare il giudizio di chi vide nella mia edizione un ritorno al Fiorentino hegeliano, tanto diverso da quello, che per molti anni fu bene accolto nelle nostre scuole. Fin dal 1877,

quando il manuale originariamente fu scritto, il Fiorentino non era più hegeliano; e la differenza tra le due edizioni, come ho chiarito altrove [1]), non è tra hegelismo e kantismo, ma tra kantismo e alterazioni del kantismo.

Le differenze, per altro, in questa seconda parte, sono ben poche. Come fu avvertito nella prefazione premessa alla Parte I, il capitolo *Piacere e dolore,* qui riprodotto, era stato tralasciato nell'edizione stereotipa forse perchè dello stesso argomento l'autore in questa edizione aveva trattato nel cap. II della Psicologia. Era stato aggiunto invece un capitolo nuovo *Dei sentimenti, e specialmente del sentimento morale;* di cui ho riprodotto nel cap. VIII della mia edizione la parte riguardante il sentimento morale; dove il Fiorentino non propugna propriamente la dottrina dei sentimentalisti (che sarebbe inconciliabile con i principii generali della sua Morale), ma analizza soltanto il concetto empirico del senso morale.

Altre brevi aggiunte della stereotipa, quando fossero semplici schiarimenti o notizie nuove, ho mantenute; ma ho sempre tralasciate quelle in cui s'affacciassero i criterii onde l'autore fu mosso alla revisione del testo. Così non appariscono qui gli ultimi due capoversi del cap. I dell'ed. ster., dove ciò che v'è di *originario* nello spirito pratico si spiegava come un primo acquisto.

Nè quel periodo del secondo capoverso di p. 291 *(ed. st.)* dove s'avvertiva che, secondo certi psicologi, la spontaneità o attività primordiale dello spirito « si va anch'essa accumulando nel primo stadio della nostra vita sensibile ». Nè la nota di p. 298 *(ed. st.)* dove del fine etico si faceva « il risultato di una lunga lotta per l'esistenza », un primo acquisto, anch'esso, « oggi trasmesso per eredità ».

Nè gli ultimi periodi di p. 325 *(ed. st.)* coi primi della seguente, dove, intorno alla conversione dell'appetito nella virtù, era innestata una teoria, per cui la necessità e universalità del giudizio morale deriverebbe dall'abitudine creata dalla ripetuta soddisfazione per la lode procurataci dalle azioni che giovano altrui: teorica contradetta da critiche che lo stesso Fiorentino oppone in altri luoghi dello stesso libro a dottrine analoghe

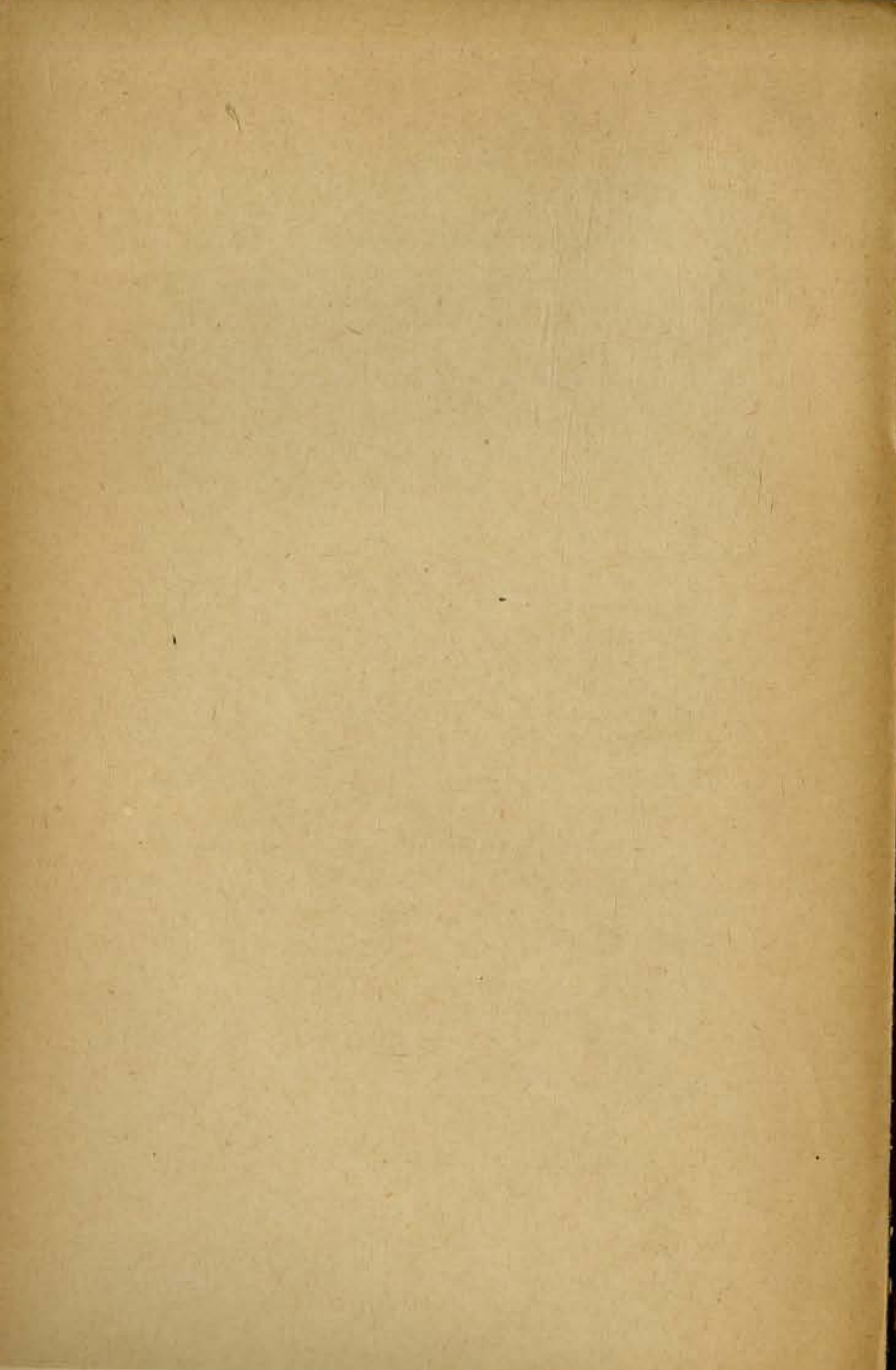
---

[1]) Vedi *La Critica,* an. V (1907), p. 251-3.

degli empiristi inglesi. Nè altri luoghi simili. — E di queste modificazioni non dubito che il libro si sia molto avvantaggiato.

Non ho risparmiato cure nella correzione del testo, che nella stereotipa lasciava anche troppo a desiderare, per la fretta onde pare fosse stampata la seconda parte: segnatamente nelle citazioni dal greco dell'*Etica a Nicomaco*, dall'autore tenuta sempre sotto occhio nella compilazione di questa sua Etica: la quale da taluno fu giudicata come uno dei migliori commentarii che s'abbiano dell'opera aristotelica. E queste citazioni ho sempre completate, ove m'è parso opportuno per la chiarezza: precisando i luoghi da cui son tratte, nel vantaggio degli studiosi che volessero servirsi delle interpretazioni del Fiorentino.

Delle brevi postille relative ai filosofi menzionati nel testo ho messo in fine di questo volume un indice alfabetico, che potrà agevolarne l'uso agli scolari.

G. G.

CAPITOLO I.

SENTIMENTO E APPETITO.

1. *Principio dello spirito pratico.* — Lo spirito umano conosce, e vuole; è spirito teorico, e spirito pratico; e per la cognizione vedemmo ch'ei piglia le mosse dalla sensazione: donde comincia ora per sollevarsi al volere? Ecco la prima domanda che ci si presenta su la soglia di questa seconda parte, che ha per oggetto l' Etica.

Aristotele nel sesto libro degli *Etici Nicomachei* [1]) avverte che tre cose nell'animo nostro tengono il principato intorno alla verità ed all'azione, che, tradotte nel nostro linguaggio, vorrebbero dire: intorno alla cognizione ed al fare; e le tre cose sono il senso, la mente, e l'appetito (αἴσθησις, νοῦς, ὄρεξις).

La mente è comune al nostro conoscere ed al nostro fare; e si accoppia tanto con l'*estesi,* o senso, quanto con l'*oressi,* o appetito: il senso, principio del processo conoscitivo; l'appetito, del processo pratico.

La dottrina di Aristotele è giusta, ma va chiarita.

Nella prima parte di questo libro, noi esordimmo con la descrizione dell'apparato fisiologico, che serve di strumento alla funzione sensitiva: notammo che senza la trasmissione delle impressioni esterne per mezzo degli

---

[1]) [Cap. 2, p. 1139 a 18].

organi, la sensazione non sarebbe stata possibile; ma che però la semplice trasmissione non costituiva intero il fenomeno del sentire. Ripigliamo la cosa da questo punto.

2. *L'azione riflessa.* — Ad ogni impressione esterna trasmessa dai nervi conséguita una corrispondente contrazione de' muscoli; e questa contrazione dicesi *azione riflessa.*

La nostra vita sensitiva ha dunque una doppia corrente, dall'esterno all'interno, per mezzo del sistema nervoso, e, viceversa, dal di dentro al di fuori per mezzo del sistema muscolare. Forse, anzi, la nomenclatura di interno e di esterno non è propria; e si direbbe meglio, che le due correnti vanno dalla periferia dell'organismo al centro, e viceversa: è un correre ed un ricorrere tutto interiore, ma che accenna a due direzioni opposte.

Questo doppio apparato fisiologico serve di base a due funzioni psichiche, al sentire ed all'appetire.

3. *L'appetito.* — La semplice impressione però non è ancora sensazione; e l'abbiamo visto: similmente, la semplice azione riflessa non è ancora appetito, sebbene ne sia la preparazione e l'istrumento.

Tra l'eccitazione nervosa e l'azione riflessa de' muscoli c'è una corrispondenza manifesta: se leggera la prima, leggera la seconda; e quando l'eccitazione è intensa, produce sui muscoli una contrazione convulsiva.

La misura di tal proporzione non è però uguale per tutti, ed anche qui si scorge quel carattere di relatività, che notammo a proposito delle sensazioni. Fra l'azione nervosa e la reazione muscolare intercede un

rapporto di causalità; ma sì questa come quella non si possono scambiare con la causalità meccanica.

Nel mondo meccanico, quando due corpi si urtano, la quantità del moto del corpo urtato è esattamente determinata da quella del corpo urtante: qui l'eccitazione non è determinata soltanto dalla quantità dell'urto, ma altresì dal grado di eccitabilità, ond'è fornito l'organo che lo riceve. La misura, adunque, non è regolata dalle invariabili leggi della meccanica, ma diversifica secondo la varia struttura dell'organo eccitato. Ciò che tra i corpi inorganici è urto, negli organismi viventi è stimolo.

Questa prima distinzione separa il mondo meccanico da quello della vita: la rigida inflessibilità delle leggi regolatrici del primo si va nel secondo piegando ed attagliando alla varia ricettività degli organi vitali; diviene in certa guisa come Aristotele scriveva fosse fatto il regolo lesbio, il quale, per esser di piombo, si curvava e si adattava all'obbietto misurato.

Lo stimolo adunque è più del semplice urto, ma non è ancora l'appetito, l'oressi aristotelica [1]. Che cosa ci manca?

Per rispondere a questa domanda, bisogna ridurre a mente ciò che si disse a proposito della sensazione, perchè questi due fenomeni procedono di pari passo.

---

[1] L' ὄρεξις di Aristotele deriva dal verbo ὀρέγω che significa *manus extendo* ed *appeto*. Il primo significato accenna proprio a quella contrazione muscolare, che oggidì suol chiamarsi *azione riflessa:* il secondo ha un valore psichico, che tien dietro a quel primo atto biologico, da cui l'appetito si origina. Il verbo greco ὀρέγω si riscontra con l'italiano *irritare,* conservato tale quale dal latino, e col tedesco *reizen,* che hanno tutti quanti il medesimo significato primitivo.

L'impressione si converte in uno stato psichico, e diviene sensazione: lo stimolo ha mestieri anch'esso di questa conversione per meritare il nome di appetito. Che cosa vuol dire questa conversione?

Quando l'urto esterno si riceve non da un corpo qualunque, ma da un organo, noi abbiamo visto, ch'ei si commisura alla capacità di questo, e da siffatto commisurarsi acquista un nuovo valore, e si dice stimolo. Se ora lo stimolo si riferisce al piacere o al dolore, e *tende* a conservare il primo, o a cessare il secondo, si converte in appetito. Sicchè ciò che effettua questa conversione è un nostro stato interno, psichico, che ci piace o ci dispiace, ed in cui ci sforziamo di durare, o da cui ci sforziamo di uscire.

4. *La sensazione e il sentimento.* — La sensazione, come vedemmo altrove [1]), benchè implicata, è pur sempre una relazione tra il soggetto senziente, e ciò che il Rosmini chiamava termine estra-soggettivo: riferita a questo termine, è sapore, colore, suono, e simile; riferita al soggetto, è piacere o dolore. Noi non abbiamo due parole distinte per accennare a questa sua doppia accezione: i tedeschi l'hanno, e dicono *Empfindung* la sensazione nel primo significato, e *Gefühl* la sensazione nel secondo. L'*Empfindung* è un *innen finden,* un trovare interno cioè, il quale, sebbene esprima uno stato dell'animo nostro, nondimeno ha una provenienza estranea: noi lo troviamo.

Il *Gefühl* si adopera più propriamente ad esprimere quello stato di piacere o di dolore, la cui occasione può essere stata un'impressione esterna, ma la cui ori-

---

[1]) [Vedi la parte prima, p. 15].

gine immediata è però la nostra propria disposizione. Noi useremo *sensazione* per il primo, *sentimento* pel secondo significato.

Nell'animo nostro c'è, come s'è notato altra volta, un sentimento fondamentale, il quale coglie quell'interiore accordo delle nostre funzioni molteplici, onde risulta il nostro organismo; sentimento peculiare ad ogni animale, e che si potrebbe assomigliare a quella interna disposizione delle molecole, per cui ogni metallo rende un suono diverso, e che, con parola francese, si dice timbro metallico. Le sensazioni ricevute, entrate appena in noi, acquistano una proporzione a questa nostra disposizione originaria, ed a lei commisurandosi ci riescono aggradevoli o sgradevoli, secondo che s'accordano a quella armonia, o ne discordano e la turbano.

5. *La duplicità della tendenza appetitiva.* — La sensazione diventa così piacevole o dolorosa, acquista cioè una relazione psichica; e conseguentemente l'acquista anche quello stimolo che le tiene dietro, il quale, se risponde ad un piacere, si sforza di conservarlo, e se ad un dolore, si sforza di farlo cessare.

L'azione riflessa, come seguace necessaria della impressione, non ha nessuna *tendenza;* divenuta appetito però si sdoppia, conforme alla direzione che le dà il senso del piacere, o del dolore.

L'appetito piglia dunque un doppio nome, ed è un seguire (δίωξις) o un fuggire (φυγή).

Aristotele, che avvertì questo dirimersi dell'appetito in due, nella inclinazione e nella avversione, con la solita sottigliezza riscontrò [1]) i due modi opposti, onde

---

[1]) [Nell'*Eth. Nic.* VI, 2, p. 1139 a 21-22].

s'inizia il fare, all'affermazione ed alla negazione, onde s'inizia il sapere.

Tendere a fare una cosa equivale praticamente all'affermazione teoretica del giudizio; abborrire dal farla equivale alla negazione.

L'appetito è, quindi, inclinazione o avversione, come la sensazione è piacevole o dolorosa, come il giudizio è affermativo o negativo: nelle nostre funzioni appetitive c'è la medesima corrispondenza, che si ravvisa in quella del sentire e del giudicare.

E se si pon mente al fondamento fisiologico, il sistema nervoso ed il muscolare preludono all'antagonismo che poi si svilupperà in tutt'i gradi delle funzioni psichiche.

Se l'appetito importa una tendenza, esso non è spiegabile con la sola azione riflessa.

6. *Divario tra azione riflessa e appetito.* — Questa tesi per noi è capitale, perchè rinchiude germinalmente tutte le controversie future dell'Etica: ricerchiamone brevemente, ma con la massima chiarezza possibile.

Che cosa è l'azione riflessa? Quella che si esercita sui muscoli il sèguito di un'altra azione che si è esercitata sui nervi. Il rapporto tra queste due azioni è di semplice causalità: c'è uno stato anteriore, e ce n'è un altro posteriore collegato al primo. Se qui la legge di causalità tocca una prima modificazione, ciò riguarda la quantità dell'azione, che ne' corpi meccanici era esattamente determinabile, e negli organismi varia di grado secondo la struttura degli organi eccitati: del resto rimane la legge incolume: c'è, difatti, uno stato anteriore che determina un altro che segue.

Succede ora lo stesso nell'appetito? No, ed ecco perchè.

Nasce, ad occasione di un'impressione, uno stato psichico piacevole, o doloroso: a questo tien dietro uno sforzo, una tendenza di perdurarvi o di liberarsene. Questo è il fatto: esaminiamolo.

Che legame c'è qui? Tra uno stato presente ed un altro passato? No; ma tra uno presente ed un altro futuro, perchè il continuare o il liberarsene non esistono ancora. La qualità dello sforzo e della tendenza è dunque tanto diversa dal semplice rapporto di causalità, quando il futuro si diversifica dal passato.

Nella semplice causalità, un fenomeno è perchè un altro è stato fatto: nella tendenza, un fenomeno è affinchè un altro si faccia. Questo appunto è il senso della tendenza a fare.

L'azione riflessa, per tornare al riscontro che abbiamo intrapreso, è un rimbalzo di un'azione precedente: l'appetito è l'esigenza di uno stato futuro.

Nè il divario si arresta qui. L'appetito è doppio, inclina verso lo stato presente, o se ne discosta: ha dunque due direzioni, ed opposte: l'azione riflessa ha un'unica direzione, torna dal centro alla periferia. L'appetito e l'azione riflessa perciò non sono perfettamente ed onninamente in corrispondenza.

7. *L'appetito fondamentale.* — Or donde prorompe questa gemina direzione dell'appetito? Se essa non è una semplice copia dell'azione riflessa, deve avere certamente un'altra origine.

Noi vedemmo nel principio della prima parte, che la sensazione non era l'equivalente esatto della impressione: similmente ora troviamo, che l'appetito non è l'equivalente esatto dell'azione riflessa e muscolare: e come fummo necessitati ad ammettere una recettività

originaria, che, ricevendo le impressioni, le trasformava; così ora è da ammettere un'attività originaria, che riflettendo i movimenti li trasforma ugualmente. Questo movimento interno, ed originario, che dirige le azioni riflesse de' muscoli, i Tedeschi lo chiamano *Gemuth,* quasi *motus animi;* ed a noi lo esprime forse meglio la parola medesima di *appetito;* ch'è un *cercare,* e che quindi, oltre al semplice moto, porta con sè l'accenno della direzione.

Hegel lo chiamava un *Weben,* ch'è un *muoversi,* che parte dal di dentro, e non una semplice ripercussione di un moto comunicato dal di fuora.

Il sentimento fondamentale e l'appetito fondamentale sono, insomma, in perfetta corrispondenza, ed hanno entrambi qualcosa di originario che non si spiega nè con la semplice ricezione, nè con la semplice ripercussione di un moto esteriore.

CAPITOLO II.

PIACERE E DOLORE.

1. *Causa del piacere e del dolore.* — Il piacere ed il dolore nascono, come abbiamo visto, dal perchè il consenso interiore delle nostre funzioni è stato o conservato o rotto dalla sensazione sperimentata. Senza questa convenienza o contrasto, sentiti in una forma immediata, i due anzidetti sentimenti non si potrebbero spiegare. Nella prima loro origine sono, adunque, stati psichici, i quali si accompagnano con la sensazione, con cui hanno anzi una relazione inversa. Più l'anima è attirata dal fenomeno esterno, e meno ha tempo di raccogliersi in sè; e quindi meno è colpita dal sentimento di piacere o di dolore. Ed inoltre, se l'impressione fosse tanto rapidamente seguita da un'altra, e da un'altra, con turbinosa vicenda, da non lasciar nessuna posa, nè il piacere, nè il dolore si potrebbero suscitare. Occorre l'intervallo di un tempo apprezzabile, dicono i psicologi, perchè alla sensazione s'accompagni il sentimento.

2. *Il sentimento principio d'azione.* — Ma non sempre il sentimento è uno stato consecutivo alla impressione; talvolta anzi, rappresentato, precorre all'azione, e diviene principio del nostro operare: ed ecco come.

Abbiamo sperimentato, poniamo caso, un piacere tener dietro alla vista del mare: la rappresentazione del piacere che sarà per procurarci quella vista ci stimolerà ad avvicinarci ad un luogo, donde il mare si discopre. Qui le parti sono invertite: nella prima serie avemmo prima la vista, ed indi il piacere; ora abbiamo prima il piacere, e poi la vista. Se non che, il piacere non esiste allo stesso modo nelle due serie; nella prima fu effettivamente provato; nella seconda precede l'azione, in quanto è semplicemente rappresentata.

Ciò succede sempre. Anche allora, quando noi ci sforziamo di continuare in uno stato piacevole, ciò che ci muove non è il piacere presente, ma la rappresentazione dello stesso piacere, riguardato come futuro. Il che fu avvertito da Alessandro Poerio, quando cantò:

Te posseduta invoco.

Mosso da questa osservazione il Locke sostenne [1], che ogni nostra azione fosse determinata da un disagio *(uneasiness)*, o da una irrequietezza che ci sforza di cangiare lo stato presente con un altro stato.

3. *Tanto il piacere quanto il dolore sono stati positivi.* — Dal che però non segue, che il piacere non sia nulla di positivo, e che consista soltanto in una cessazione di dolore, come parve allo Schopenhauer [2]; perchè allo stesso modo si potrebbe propugnare la dottrina leibniziana, che dice precisamente il contrario, e che

---

[1] [*Saggio sull'intelletto umano* (1690), lib. II, cap. 21, § 33].

[2] [Arturo Schopenhauer, filosofo pessimista tedesco, n. a Danzica nel 1788, m. nel 1860. Sua opera principale: *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, 1819].

nel dolore scorge soltanto un impedimento al piacere; quindi positivo è soltanto quest'ultimo; ed il dolore è una transizione al piacere, come dalla potenza si passa all'atto.

Nè il pessimismo dello Schopenhauer, nè l'ottimismo del Leibniz [1]) spiegano intero il nascimento del piacere, o del dolore; perchè, se alcuni piaceri nascono davvero dalla cessazione di dolori precedenti, ed alcuni dolori dalla cessazione di precedenti piaceri; v'ha tuttavia dei dolori e de' piaceri che non sono semplici cessazioni, ma qualcosa di positivo.

Il dolore che provo da una ferita non è semplice cessazione, uno stato negativo, ma qualcosa di positivo. Ben dunque si apponeva il Kant nel dire che piaceri e dolori non stanno tra loro come guadagno e mancanza di guadagno, come i segni +, e 0; ma come profitto e perdita, cioè come i segni + e — nelle quantità.

4. *La condizione del piacere.* — Lo stesso piacere prolungato finisce con lo stancare, ed anche col dispiacere: genera la stanchezza prima, poi il fastidio; e noi sentiamo bisogno di uscirne, di mutare stato, sia qualunque questo, pur di mutare; ed in tal caso la rappresentazione vaga del cangiamento ci sprona ad operare. L'anima nostra ha bisogno di un'alternativa assidua di stati differenti; impaziente di lunghe fermate, impaziente dell'ozio: la stancano quelle, questo l'annoia.

---

[1]) [Goffredo Guglielmo Leibniz n. a Lipsia nel 1646, morto nel 1716: grande filosofo spiritualista. Opere principali: *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* 1704 (ma pubbl. postuma nel 1765); *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* 1710; *La monadologie,* 1714; *Principes de la nature et de la grâce,* 1714].

Si verifica davvero in lei ciò che gli Scolastici credevano legge della natura, l'*orrore del vuoto*.

Per questo bisogno di assidue alternative si spiega il diletto che si prende del giuoco, dove rapidi ed inaspettati sono i trapassi dalla speranza al timore; e gli istanti del tempo occupati scorrono più veloci che non quelle, che il Leopardi chiamava *le putri e lente ore*. Una vita, anche breve, può tenersi per lunga, se esercitata in opere assidue: *vitam extendere factis*. A tale stregua visse lungamente Alessandro Magno, e visse poco quell'Erodico, di cui scrive Aristotele, che tutta la sua vita non badò ad altro, che a curare la salute, e che per non comprometterla si astenne da un'infinità di cose e quasi s'interdisse affatto l'uso del proprio corpo.

5. *Funzione biologica del sentimento.* — Tornando all'origine prima de' piaceri e de' dolori, essi sono correlativi al benessere dell'organismo i primi, al malessere i secondi. Questo coordinamento è dato da natura, e nelle sfere inferiori della vita, dove non c'è ancora lume d'intelligenza, sola guida delle azioni sono il piacere ed il dolore.

Come sia nata questa connessione naturale tra il piacevole e l'utile, può essere tema controverso; ma che ci sia, è fuor d'ogni dubbio. Più si sale in su però, e più il piacere si apparta dall'utile: arrivano anzi talvolta ad un aperto contrasto. Così dispiace al gusto la china, ma è rimedio efficace contro le febbri: l'utile contrasta col piacere.

Benchè ordinato originariamente al benessere dell'organismo, può dunque il piacere cercarsi per sè, ed in tal caso appunto entra in conflitto con l'utile. In ge-

nerale, il piacere è deputato ad eccitare a quegli atti che conservano la vita, ed il dolore a frastornare da quelli che le nuocono o la distruggono: non sempre però succede così, e nell'uomo massimamente il contrasto si scorge più manifesto, e più frequente.

Negli animali inferiori tal contrasto talvolta si trova fra il piacere e l'utile dell'individuo; chi ben vi guardi però, la connessione permane tra il piacere e l'utile della razza.

V'ha, per esempio, animali, dove i genitori muoiono subito dopo l'atto della generazione. Qui il piacere è ordinato non all'utile dell'individuo, ma della specie.

Ora, perchè in noi può nascere, e nasce difatti questo antagonismo tra il piacere e l'utile, ed arrivare al punto che l'uno può perfino essere in ragione inversa dell'altro?

Ciò può avvenire per due ragioni. La prima, che l'uomo ha una capacità maggiore di adattamento, una pieghevolezza all'abitudine, in virtù della quale converte in piaceri le sensazioni disgustose, e viceversa. Così: comincio a fumare; ci soffro; continuo, e mi ci avvezzo; vinco il primo disgusto non solo, ma attingo piacere da una sensazione, che da principio pareva fatta per darmi dispiacere.

La seconda causa è la maggior ricchezza dei nostri sentimenti paragonati a quelli degli animali inferiori. Noi, difatti, oltre al piacere e al dolore che provengono dalla sensibilità, altri ne sperimentiamo che derivano da sorgenti agli altri animali sconosciute: da sentimenti estetici, intellettuali, morali, religiosi.

Or, dove cresce la ricchezza de' sentimenti, cresce il conflitto; ed un piacere fisico può in noi contrastare

con un piacere intellettuale; contrasto che negli animali inferiori non può aver luogo.

6. *Differenza tra sensazione e sentimento.* — E qui cade in acconcio di avvertire che la sensazione ed il sentimento non sono tutt'uno; e che anzi i sentimenti possono avere altra sorgente, che non sia la sensazione. La sensazione proviene da una eccitazione esterna: il sentimento da un consenso delle nostre funzioni: ora tra le funzioni psichiche non c'è solo il sentire, ma l'intendere il vero, il gustare il bello, il proseguire il bene: vive sorgenti di piaceri anche queste.

E nella sensazione stessa il piacere ed il dolore, nati quasi gemelli con lei, neppure sopportano di essere con lei confusi. Udiamo un suono, e ce ne dilettiamo: a poco a poco però ce ne stanchiamo; ed il piacere prima s'illanguidisce, poi si spegne affatto; il suono intanto è rimasto lo stesso; suono e piacere non erano adunque il medesimo stato psichico. I due fenomeni, primitivamente aggruppati, si distaccano.

7. *Intensità o tono del piacere o del dolore.* — Volgiamoci ora ai caratteri che i piaceri o i dolori, quantunque provenienti da varie origini, hanno tuttavia di comune.

Ogni piacere e ogni dolore ha un grado d'intensità, che l'Herbart chiama il *tono* del sentimento. Questo grado si commisura a quel sentimento fondamentale, ch'è la massima comune misura per tutti gli stati psichici, e che diversifica secondo i diversi individui. Da qui la relatività de' piaceri e de' dolori, che ognuno sperimenta secondo la propria capacità sensitiva, e che niuno può esprimere ad un altro con chiarezza, e molto meno con esatta misura. Il metro dei piaceri e de' do-

lori non si è ancora inventato, e non si può inventare: ognuno lo porta con sè, e non può nè darlo, nè torlo in prestito.

Tuttavia, nella profondità del proprio sentimento, ciascuno misura questo grado d'intensità, questo tono, e lo ragguaglia agli altri da lui sperimentati prima, o nel tempo medesimo. Laonde io posso paragonare il piacere provenutomi da un accordo musicale con quello derivatomi dalla vista di un paesaggio, dalla lettura di un bel libro, e simili. Ciò si pare nelle espressioni promiscue adoperate nel linguaggio a significare piaceri di diversa origine.

Orazio chiama dolce il riso di Lalage, il Carducci chiama morbido il riso di Saffo: or la dolcezza è un piacere del gusto, la morbidezza è una qualità tattile che ci arreca piacere; entrambe trasportate ad esprimere la voluttà del riso, che nè si assapora, nè si tocca, ma si vede. Qui c'è un ragguaglio tra piacere e piacere, e l'uno si commisura all'altro.

Si può andare più oltre, e paragonare il piacere sensibile col piacere intellettuale. Eccone un esempio [1] in un bel sonetto dello stesso Carducci *A Virgilio:*

> Come, quando su' campi arsi la pia
> Luna imminente il gelo estivo infonde,
> Mormora al bianco lume e il rio tra via
> Riscintillando entro le brevi sponde,
> E il secreto usignuolo in tra le fronde
> Empie il vasto seren di melodia,
> Ascolta il vïatore, ed a le bionde
> Chiome che amò ripensa, e 'l corso oblia;

[1] [Nelle *Rime nuove*].

Ed orba madre, che doleasi in vano,
Da un avel gli occhi al ciel lucente gira,
E in quel diffuso albor l'anima queta;
Ridono in tanto i monti e il mar lontano,
Tra i grandi arbor la fresca aura sospira;
Tale il tuo verso a me, divin poeta.

Il raggio della luna, il rivo, l'usignuolo, ed il viaggiatore che pensa alle bionde chiome della sua bella, e la madre, il cui dolore rassegnato contrasta e s'accorda col riso de' monti e del lontano mare, sono un misto di piacere e di dolore, così armoniosamente contemperato in ciascuna immagine, come nei versi di Virgilio pieni di mesta dolcezza. Ognuna di queste immagini ha, si può dire, lo stesso tono, la stessa intensità; da qui la loro somiglianza: pel contenuto sarebbero affatto dissomiglianti, nè si potrebbero associare insieme.

Herbert Spencer spiega quest'analogia così: che, cioè, ogni stimolo speciale, il quale sveglia uno stato psichico, non rimane isolato, ma si diffonde per tutto il sistema nervoso: di modo che il piacere o il dolore che ne conseguita, è il risultato di quelli, che direi quasi echi dello stimolo primitivo.

Or, ondechè si parta la prima voce, se essa ha avuto il medesimo grado di forza, risveglierà gli echi medesimi in tutto l'organismo, e risuonerà quindi ugualmente il moltiforme consenso del sentimento.

8. *Osservazioni di Aristotele sulla natura del piacere.* — Aristotele, esaminando nel decimo libro degli *Etici Nicomachei* la natura del piacere, avvertì che ad ogni energia s'accompagna un piacere particolare; vi si ac-

compagna e l'accresce e la rinforza altresì; avvertì eziandio, che tutta la vita in certo modo è un'energia. Onde si può dire che intravede la comune sorgente de' piaceri; ma l'analisi della coscienza, non ancora a' suoi tempi tanto perfezionata, gl'impedì di penetrare nell'intima ragione di questo accomunamento [1]).

Similmente s'accorse Aristotele, che nel giuoco il piacere consiste nella energia risguardata in sè, nell'esercizio di sè stessa, senza badare ad altri scopi: in ciò somigliante alla scienza e alla virtù, che non sono fatte in servigio di checchessia [2]).

---

[1]) Sono degne di considerazione le seguenti sentenze dell'*Etica a Nic.* [X, 4, p. 1175 a 12; X, 4, 1174 b 20-21] di Aristotele, delle quali apparirà viemmaggiormente l'acume, quando si riscontrino con le cose da noi sviluppate nel presente capitolo.

La vita, ei dice, è una energia (ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστί). Inoltre, non solo c'è un piacere proprio in ogni senso, ma altresì in ogni discorso, ed in ogni contemplazione: (*κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν ἔστιν ἡδονή. ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν*).

[2]) La virtù ed il giuoco hanno questo di comune, che sono energie che si cercano per sè, non per conseguire qualcos'altro fuori dell'azione stessa. Formalmente, adunque, tra loro non c'è divario: nel contenuto, come diremmo oggidì, il divario è grandissimo: la virtù è attività che risponde all'attuazione del fine umano, ed è cosa seria; il giuoco al contrario è vuoto, e non può ammettersi altrimenti, che come sollievo.

Giuoca, diceva Anacarsi, citato da Aristotele [*Eth. Nic.* X, 6, p. 1176 b 33], ma in modo da poter poi lavorare più alacremente.

Ma la investigazione del fine umano, e quindi del vero e serio operare umano, non essendo ancora da noi intrapresa, abbiam voluto accennare la somiglianza della virtù e del giuoco sotto l'aspetto soggettivo, considerati cioè come stati psichici che hanno un compimento in sè, e per tal verso l'osservazione di

Della quale avvertenza rileveremo il valore, quando si discorrerà del fine.

Aristotele è giustissima, e noi ne abbiamo dato la ragione nel corso di questo capitolo.

Questa osservazione poi non era una sottigliezza escogitata da Aristotele: ce n'era il fondamento nella lingua. La parola παιδιά, che significa *ludus*, e l'altra ch'esprime la istituzione dell'ingegno, παιδεία, hanno la medesima impronta. I Latini similmente dicevano *ludi magister* il maestro di scuola; e σχολή in greco significava ozio, vacanza, quasi una certa sosta dall'operare.

CAPITOLO III.

DESIDERIO E ISTINTO.

1. *Il desiderio.* — Il piacere e il dolore, e con più intensità quest'ultimo, sono stimoli ad operare. Segue al piacere un' inclinazione, al dolore un' avversione: ora sì l' una come l' altra possono riferirsi a qualche oggetto determinato, la cui rappresentazione colpisce l' animo; e in tal caso la tendenza o l' avversione pigliano il nome di *desiderio*.

In quella tendenza, che antecedentemente vedemmo portar l'anima alla conservazione del suo stato presente o invece al cangiamento di esso, e che si disse *appetito*, non si badava alla rappresentazione dell' oggetto, ma al semplice stato nostro, piacevole o doloroso: qui l' attività si volge all' oggetto rappresentato.

Egli è chiaro pertanto, che il desiderio, questa specificazione della tendenza appetitiva, avviene in un tempo posteriore. Si comincia dal tendere a conservare o a cangiare lo stato nostro; si osserva che un dato oggetto produce appunto lo stato che vogliamo conservare, o quello che vogliamo mutare; e noi ci volgiamo all'oggetto stesso per farne derivare la conservazione o il cangiamento, di cui sentiamo il bisogno. Per arrivare a questo punto è necessaria un' associa-

zione tra i nostri stati psichici e gli oggetti esteriori, perchè, come dicevano le Scuole, di ciò che s'ignora non nasce desiderio: *ignoti nulla cupido* [1].

Laonde, se l'appetito nella sua indeterminatezza corrisponde alla oscura sensazione, il desiderio, definito, chiaro, come una relazione precedentemente sperimentata, corrisponde alla percezione.

2. *L'istinto.* — Non sempre però la relazione tra l'oggetto esteriore e la tendenza nostra è il risultato di una esperienza anteriore; e vi sono tendenze, le quali manifestamente non si possono attribuire alla connessione, di cui abbiamo parlato, com'è dato scorgere in tutti quegli atti, che si chiamano istintivi.

L'*istinto* (dal greco στίζω, pungo), è considerato da tutti come *uno stimolo interno, che sprona l'animo a certe azioni, senza l'ammaestramento di una precedente esperienza.* Queste azioni, tutte quante, si riferiscono o alla conservazione del proprio individuo, o alla conservazione della propria specie; ed inoltre l'istinto, che le regola, ha luogo o nelle specie inferiori degli animali, dove manca la ragione; ovvero nell'età quando ancora la ragione non s'è svolta, allorchè trattasi della specie nostra.

Sul fatto di queste azioni istintive non cade controversia, essendo innumerevoli e palpabili gli esempi: su la spiegazione del fatto si è disputato, e si disputa ancora. Prima di tentare questa spiegazione, distinguiamo alcune note differenziali.

---

[1]) L'istinto differisce dall'appetito appunto in ciò, che il primo non è soltanto una tendenza, come il secondo; ma importa altresì il modo di sodisfarvi. L'uccello, per esempio, non ha soltanto la tendenza di ripararsi dall'inclemenza del cielo; ma vi sodisfa, costruendosi il nido.

C'è in noi, e c'è negli altri animali un istinto che ci porta alla conservazione della vita, un istinto che ci fa temere la morte. Può l'uomo vincere queste tendenze con l'abitudine, ma negli animali inferiori esse rimangono invitte.

È un istinto altresì il pudore delle donne, e l'Hartmann [1]) porta l'esempio di una certa Laura Bridgemann, che dell'età di due anni aveva perduto tutt'i sensi, salvo del tatto, e che dava segno di provare non solo un senso di pudore, ma un'inclinazione alla nettezza ed agli ornamenti. Una dolorosa esperienza intanto ci mostra, che questo istinto la donna, prostituita, lo smette.

Nella specie umana non c'è istinto, che resista alla forza di una contraria abitudine; sicchè la tenacità degl'istinti animaleschi in lei o s'indebolisce, o si cancella del tutto: onde a ragione, sebbene in forma di celia, diceva Beaumarchais: bere senza sete, far all'amore in ogni tempo, ecco ciò che distingue l'uomo dalle bestie [2]).

Negli animali tutti quanti dipendono dall'istinto le azioni che si riferiscono al modo di procurarsi il cibo, di preservarsi dalle specie nemiche, di propagare la specie, di preparare ricetto e nutrimento alla prole, e simili, che sono necessariamente collegate con la propria conservazione, intesa sì per gl'individui come per la specie.

---

[1]) [Edoardo von Hartmann, n. a Berlino nel 1842, m. 1906. Opere principali: *Filosofia dell'incosciente,* (a cui il Fiorentino qui si riferisce) 1869; *Fenomenologia della coscienza morale,* 1879; *La coscienza religiosa dell'umanità,* 1881; *La religione dello spirito,* 1882; *Il prob. fondamentale della teoria della conoscenza,* 1889].

[2]) [*Le mariage de Figaro,* atto II, sc. 21ª].

3. *Origine dell'istinto; dottrina dello Spencer e sua critica.* — Donde proviene ora l'istinto?

I filosofi, che fanno consistere la vita in un semplice risultato della azione delle forze naturali, vogliono trovare in queste azioni istintive un adattamento dell'animale a quel ch'essi dicono *mezzo circostante;* vale a dire all'ambiente che circonda l'animale.

L'adattamento si farebbe così. L'animale, se vuol conservarsi, deve proporzionare le sue azioni alle condizioni naturali, in mezzo a cui vive: non proporzionandovele, muore. L'adattamento, cominciando per necessità, continua per esperienza: la lunga esperienza diviene abitudine: l'abitudine de' genitori diviene disposizione organica, la quale si propaga con la generazione ne' figli.

Una esperienza, dunque, è preceduta anche nelle azioni istintive; se non che la esperienza non è stata fatta dagl'individui presenti, ma da' loro lontani antenati.

Tale è la spiegazione che dà Herbert Spencer della origine dell'istinto; ed in questa spiegazione ciò che agli occhi nostri pare un interno movimento, non occasionato, nè determinato dal di fuora, non è veramente interno, ma è il risultato di un adattamento alla natura esteriore: non nasce originariamente dall'anima, ma deriva dalla natura.

Contro di questa spiegazione si sono fatte alcune obiezioni, che noi riproduciamo, compendiandole [1].

---

[1]) Il Gioia [Melchiorre, di Piacenza, 1767-1829, autore del *Nuovo Galateo*, della *Logica statistica*, del libro *Del merito e delle ricompense*, di una *Filos. della statistica*, ecc. Cfr. parte I, p. 310] nella sua filosofia combatte l'ipotesi di quelli, i quali volevano spiegare l'istinto con l'organizzazione e con gli sti-

L'organo, si è detto, è certamente indispensabile a compiere l'azione, ma non basta a determinare il come dell'azione stessa: ora ciò, che ammiriamo nell'istinto, non è tanto la disposizione generale, quanto il modo, come esso la traduce in atto. Che la rondinella, al rincrudire della stagione, senta il bisogno di clima più tepido, e si trovi disposta a migrare, è naturale, e non

---

moli esterni; e la combatte quasi con le ragioni e gli esempi medesimi addotti qui dall' Hartmann contro la dottrina di Herbert Spencer.

C'è una differenza sola, ed è che ai tempi del Gioia non si discorreva di trasmissione ereditaria. Però essendo chiaro che per trasmettersi, una disposizione deve prima acquistarsi, in sostanza la tesi si può dire la stessa. Possono gli stimoli esterni produrre l'istinto? Secondo lo Spencer, che fa nascere ogni disposizione psichica dall'adattamento a rapporti della natura esteriore, non solo possono, ma debbono produrlo: il Gioia avverte, che le azioni istintive precedono gli stimoli, e che esse sono meccaniche, come la calamita attrae il ferro.

« Sembra dunque, egli scrive, che ciascuna specie animale, ciascun sesso abbia nella *interna* sua costituzione il modello delle sue azioni, i suoi rapporti d'affinità, contrarietà, indifferenza con gli esseri circostanti, come gli acidi e gli alcali, i quali hanno tra di essi preferenza, scelte, elezioni, da cui risultano le differenti combinazioni saline »: *Ideologia* [1822-23], Tom. I, pag. 52.

Ho voluto citare il Gioia, che tratta diffusamente la dottrina dell'istinto, e che, se ne levi la nuova ipotesi della riproduzione ereditaria, sul resto non lascia molto a desiderare.

A questa riproduzione per generazione, oggidì rimodernata e messa in voga dal Darwin, ed applicata da Herbert Spencer alla Psicologia, alluse Lucrezio ne' seguenti versi, con sufficiente chiarezza.

. . . . quia multa modis primordia miris
Mixta suo celant in corpore saepe parentes,
Quae patribus patres tradunt a stirpe profecta.
De nat. rerum, lib. IV, 12-14.

sorprende; ma che diriga il suo volo difilato e sicuro verso un cielo più mite, questo è meraviglioso [1]).

Inoltre: ciò che v'ha di costante nell'istinto è il fine da raggiungere; i mezzi da impiegarvi sono varii. Così l'uccello, covando, vuol far nascere dalle uova i suoi pulcini: dove il calore naturale basta, lascia di covare. Una disposizione meramente organica determinerebbe a covare: ma non già a covare o no, secondo la varia temperatura del clima, o anche dell'ora. Quanto è poco naturale, esclama ragionevolmente l'Hartmann, l'ipotesi di un meccanismo, che forzerebbe l'uccello a covare, non appena la temperatura si abbassa al di sotto di un certo grado [2])!

---

[1]) Nell'appetito, preso generalmente come tendenza di conservare, o di far cessare il proprio stato, il rapporto è ancora immediato. Nell'istinto e nel desiderio, invece, c'è un doppio rapporto, e quindi una complicazione maggiore. Nel desiderio si desidera un oggetto, perchè questo *serve* alla soddisfazione di una nostra tendenza: non si tende *immediatamente* al piacere; ma si tende al *mezzo,* che ci produrrà il piacere. Similmente succede nell'istinto; se non che qui la tendenza verso l'oggetto, che serve alla soddisfazione, non è preceduta e determinata da un'associazione anteriormente sperimentata tra l'oggetto e la soddisfazione, che ne consèguita.

Nell'appetito la tendenza mira diritta al fine; nell'istinto e nel desiderio mira al fine attraverso di un mezzo; però senza precedente esperienza nell'istinto, con una esperienza interiore nel desiderio.

[2]) Ecco due esempi di questa manifestazione dell'istinto in una stessa specie.

Nel Senegal lo struzzo cova le uova di notte soltanto: al Capo di Buona Speranza, dove il clima è men caldo, le cova anche di giorno.

I sorci muschiati del Canadà si costruiscono con molta industria delle casette, quando il clima è rigido: in paesi più caldi smettono dal costruirsele.

4. *Carattere dell'operare istintivo.* — Tralasciamo per brevità altri esempi ed altre obiezioni contro la connessione meccanica acquistata per esperienza, e trasmessa per eredità; e conchiudiamo, che l'*istinto è una attività, che prosegue un fine senza averne coscienza.*

Che cosa significa *un fine?* Uno stato, a cui si perviene per mezzo di alcune azioni ordinate a raggiungerlo. Le azioni, in quanto sono dirette a quel conseguimento, si dicono propriamente funzioni. Così diciamo la funzione digestiva mezzo per raggiungere il fine di nutrirsi.

L'istinto però si palesa per mezzo de' due sistemi nervoso e muscolare soltanto; nè si direbbe istintiva la funzione della digestione, della circolazione del sangue, e simili.

Nell'istinto il piacere e l'utile, che più tardi si dispaiano ed anche si contrariano, ancora sono uniti: piace ciò che serve alla conservazione della vita ed alla riproduzione.

Nell'istinto però il piacere tien dietro all'utile, per la ragione che la tendenza si sviluppa prima che si provi il piacere: nel desiderio, al contrario, il piacere sperimentato prima, ripresentandosi, spinge l'anima verso l'oggetto, con cui esso piacere altre volte fu associato.

Il desiderio esprime più ciò che bisogna all'individuo; l'istinto ciò che bisogna alla specie, e talvolta sembra ordinato alla conservazione dell'individuo; questo vi figura come organo della specie. Ci sono difatti alcune specie dove l'individuo, appena provveduto alla propagazione, finisce incontanente.

CAPITOLO IV.

AFFETTI E PASSIONI.

1. *L'affetto.* — Tra il sentimento e l'appetito abbiamo visto correre il divario, che c'è tra uno stato ed una tendenza: Herbart direbbe che il primo è *statico,* il secondo è *dinamico.* Ora, finchè questo sentimento, non dico che faccia equilibrio con tutti gli altri; chè tal perfetto equilibrio, salvo lo stato di sonno profondo, non si trova mai; ma almeno non si sbilanci in modo da contrapporsi esso solo a tutti gli altri, e da sopraffarli, la tranquilla armonia dell'animo non sarà turbata.

La quotidiana esperienza ci mostra, che quell'armonia non è costante. Quando un sentimento gagliardo eccita in noi uno scoppio istantaneo, noi ci troviamo in preda di una emozione straordinaria, che si chiama *affetto.*

Il Drobisch per chiarire questo fenomeno psichico si vale del seguente paragone. Rassomiglia lo stato della nostra coscienza in quel punto ad una massa compatta di rappresentazioni, contro cui urti con improvviso impeto un vivace sentimento: che cosa succede allora? Ciò che avverrebbe ad un corpo in riposo, se lo urtasse con gran velocità un corpo più piccolo, che non basta a spostarlo, ma che basta però a produrre nel suo interno un fremito di tutte le molecole, che lo compongono.

Questo fremito interno della coscienza, quando un forte sentimento vi percuote, è appunto l'affetto.

Noi abbiamo antecedentemente notato, che ogni sentimento ha un certo grado di misura: ora, quando questo grado cresce a segno da rompere l'accordo con gli altri che si trovano nella coscienza, allora nasce l'affetto.

Per questo impeto istantaneo la coscienza o si solleva o si deprime; e le altre rappresentazioni, che vi si trovano, o si accavallano, o si avvallano, come onde di mare, se un vento gagliardo le investe e le sommuove.

Emanuele Kant perciò distinse gli affetti in emozioni *steniche*, se prodotte da sollevamento di forze; *asteniche*, se prodotte da abbattimento. La divisione kantiana hanno ritenuta, con vari nomi, i psicologi posteriori.

Il tipo degli affetti stenici è la *collera;* degli affetti astenici è il *timore:* gli altri vi si rannodano, secondo che la nostra forza se ne sente o aumentata o sminuita.

Lo stesso concetto contiene la definizione degli affetti data da Spinoza [1]:

Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas.

Lo Spinoza ha tenuto conto dell'aumento o della diminuzione di forza anche nel corpo, ed anzi principalmente nel corpo; e non senza ragione. Quando la coscienza è commossa, ondechè sia derivato l'urto, certo

---

1) [Nell'*Antropologia,* 1798].

[Benedetto Spinoza, (pronuncia: *Spinosa),* ebreo, oriundo dal Portogallo, n. nel 1632 ad Amsterdam, m. nel 1677. Sua opera più importante: *Ethica ordine geometrico demonstrata,* 1677 (postuma)].

è che si diffonde per tutto il corpo in virtù di quello, che i psicologi dicono risonanza fisiologica. Gli effetti, che producono sul volto e nelle varie membra le sùbite emozioni, sono visibili a tutti. Ecco come Ovidio descrive l'uomo in preda all'ira:

Ora tument ira, nigrescunt sanguine venae,
Lumina Gorgoneo saevius igne micant.

Secondo che però l'affetto accresce o scema la nostra attività, i muscoli si tendono o si rallentano; ripercuotendosi nell'organismo la contrarietà medesima, che ha luogo nei sentimenti della coscienza.

Quanto più improvviso è lo scoppio dell'emozione, tanto più presto dilegua. Il Kant, sagace scrutatore della coscienza, consiglia di temporeggiare, quando si è in presenza di un uomo acceso d'ira. Entra uno nella vostra stanza, tutto stizzito, ed esce in aspre parole: ebbene, inducetelo a sedere: una postura più commoda già comincerà a mitigare la tensione de' suoi nervi; e poi girate largo, pigliatela per le lunghe; il suo impeto non resisterà un'ora.

Il Lindner [1], commentando il consiglio di Kant, suggerisce questa prescrizione: un bicchiere d'acqua quando l'emozione porta eccesso di forza; un bicchiere di vino, quando porta debolezza.

2. *La passione.* — Gli affetti erano stati, prima di Kant, quasi sempre messi in un fascio con le passioni: fu suo merito, se si cominciò a distinguerneli accuratamente, perchè sono difatti da distinguere.

---

[1] [Gustavo Adolfo Lindner (1828-1887) prof. a Praga, autore di manuali scolastici di filosofia, secondo l'indirizzo di Herbart].

Anzi tutto, la passione è propria esclusivamente dell'uomo, perchè porta con sè una massima di condotta, un fine tenacemente ricercato, una costanza di proposito per raggiungerlo, di cui non è capace altri che l'uomo.

Il sopravvento di un sentimento, che nell'affetto è istantaneo, e che turba fugacemente l'armonia della coscienza, nella passione è costante. Tutte le altre rappresentazioni, tutti gli altri desiderii, che vi corrispondono, sono vinti da un'immagine e da un desiderio solo. Succede in tale stato di squilibrio ciò che il Leopardi cantava del *Pensiero dominante:*

> Come solinga è fatta
> La mente mia dall'ora,
> Che tu quivi prendesti a far dimora!
> Ratto d'intorno intorno al par del lampo
> Gli altri pensieri miei
> Tutti si dileguàr. Siccome torre
> In solitario campo,
> Tu stai solo, gigante, in mezzo a lei.

3. *Differenze tra l'affetto e la passione.* — Kant ha messo in rilievo la differenza tra l'affetto e la passione con alcune similitudini molto ingegnose.

L'affetto, egli dice, è l'acqua che rompe con violenza la diga, e presto si spande; la passione è torrente, che si scava il letto, e vi s'inalvea.

L'emozione è un'ebbrezza, egli continua, la passione è una malattia.

Ne' poeti ricorrono sovente descrizioni minute e profonde del corso delle singole passioni; nè fa mestieri riportarne molti esempi: giova però mutuarne qualcuno da qualche insigne maestro. Trascelgo alcuni versi del

Petrarca, dove questo inimitabile dipintore dell'amore accenna al fenomeno, quasi comune a tutte le passioni: che cioè, sotto il suo impero, tutta la vita è governata da un'unica rappresentazione.

> Sennuccio, io vo' che sappi, in qual manera
> Trattato sono, e qual vita è la mia.
> Ardomi e struggo ancor, com'io solia;
> Laura mi volve; e son pur quel ch' i' m'era.
> Qui tutta umile, e qui la vidi altera;
> Or aspra, or piana, or dispietata, or pia;
> Or vestirsi onestate, or leggiadria;
> Or mansueta, or disdegnosa e fera.
> Qui cantò dolcemente, e qui s' assise;
> Qui cangiò 'l viso. In questi pensier, lasso,
> Notte e dì tiemmi il signor nostro, Amore.
> Qui si rivolse, e qui rattenne il passo;
> Qui co' begli occhi mi trafisse il core;
> Qui disse una parola, e qui sorrise.

Ecco un'immagine sola che, impossessatasi della coscienza, le impedisce di volgersi altrove, e l'occupa intera. Qui ogni padronanza da parte dell'animo è perduta; qui la ragione non può più veder chiaro, non può scernere sinceri i rapporti delle sue rappresentazioni; qui tutto è avvinto, aggiogato ad un unico fine. Questo è il fenomeno, che si verifica non solo nell'amore, ma in ogni altra qualsiasi passione. Quel che fa l'amore, fanno pure l'odio, la vendetta, l'ambizione, l'avarizia, che, postergata ogni altra cura, vivono per un fine solo.

Lo spirito rimane padrone, finchè le sue rappresentazioni si alternano, si equilibrano, vanno e vengono, senza che una assoggetti e rimorchii tutte le altre:

quando succede il contrario, l' indipendenza sua è ita, ed avviene quel che cantava il poeta:

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

Dunque, gli affetti sono istantanei, le passioni durevoli: gli affetti turbano lo stato presente della coscienza, le passioni penetrano più profondamente e turbano anche la sua potenzialità; negli affetti c' è uno scoppio, nelle passioni c' è una massima.

Ma c' è un' altra differenza ancora. L' affetto nasce dal sentimento immediatamente, ed all'oggetto esterno, che per avventura abbia potuto suscitarlo, non bada quasi punto: la passione, invece, si accompagna principalmente con la rappresentazione dell' oggetto, trascurando anche lo stesso sentimento, che vi si collega.

Ecco la gradazione del sentimento, dell'affetto e della passione, esemplificata per maggior chiarezza.

Il piacere ed il dolore sono semplici *sentimenti:* se acquistano un'intensità gagliarda ed improvvisa, diventano gioia e tristezza, cioè *affetti;* se, finalmente, si riferiscono all'oggetto, che li produce, diventano amore ed odio, cioè *passioni.*

Onde ragionevolmente Spinoza definiva questi ultimi: *Amor nihil aliud est, quam laetitia, concomitante idea causae externae; et odium nihil aliud, quam tristitia, concomitante idea causae externae.*

Il piacere e il dolore sono la prima radice delle passioni: noi desideriamo primieramente l'oggetto amato, perchè ce ne ripromettiamo un vivo piacere, misurando l'intensità del piacere dall'intensità del nostro desiderio;

Namque voluptatem praesagit multa cupido,

come cantava Lucrezio.

Cominciata così la passione, essa ha però nel tratto successivo un corso fatale; si ama non più il piacere presagito, ma la persona: l'amore acquista un'obbiettività, e pare indipendente da ogni nostro senso di piacere; amiamo quando anche ce ne proviene dolore; di qui la verità di quell'altra espressione lucreziana:

Seu mulier toto iactans e corpore amorem.

L'amore è scoccato dall'intera persona della donna amata: è alcun che di esterno, che ci colpisce e ci soggioga. Quindi venne il mito di Cupido, saettatore formidabile.

4. *Le passioni in rapporto alla vita morale.* — Ed ora: giovano o nuocciono all'uomo le passioni? E diciamo all'uomo, perchè, come abbiamo visto, l'uomo solo n'è capace.

Alcuni a questa domanda hanno risposto: non solo giovano, ma sono elle sole autrici di cose grandi: altri, per contrario, memori della sentenza di Seneca: *nec quidquam magnum est, nisi quod simul est placidum;* nè alla violenza passeggiera dell'affetto, nè alla violenza durevole della passione hanno attribuito questa prerogativa delle grandi azioni. Quale delle due sentenze è la vera? Anzi tutto bisogna ricordare la notevole distinzione introdotta da Kant.

L'affetto è una sorpresa, dipende più dal temperamento naturale, dalla maggiore o minore sensibilità, e facilmente riman vinto: *affectus cito cadit,* diceva Seneca. La passione, invece, abbarbicata che sia nell'animo, difficilmente si può più svellere, e porta una vera servitù. L'affetto può quindi essere innocuo, la passione è sempre nociva: ecco la dottrina di Kant.

Coloro, i quali alle passioni hanno attribuito un valore tutto opposto, han ripetuto la similitudine di Pope, che se la ragione è la calamita, le passioni sono i venti: volendo significare che la ragione, come la bussola, può solamente additare la direzione, ma forza di gonfiar le vele non ne ha; questa forza l'hanno soltanto le passioni, rassomigliate ai venti; e di cui potremmo dire, che son venti sì, ma

Venti contrari alla vita serena.

Di queste due opposte sentenze c'è un'esagerazione nella prima, c'è un equivoco nella seconda.

L'esagerazione di Kant, di cui toccheremo più diffusamente appresso, è questa, ch'ei raccoglie tutta la vita umana nella sola forza della ragione astratta; mentre è innegabile anche una cooperazione delle facoltà inferiori. Nè a torto l'Alighieri benediceva l'anima sdegnosa perchè nel nobile sdegno contro il vizio ci vedeva un poderoso ausiliario della virtù.

L'equivoco, nella seconda opinione, professata da molti, da Elvezio [1]) specialmente, consiste nel confondere l'affetto con la passione. Ora il primo non ci toglie ogni energia, non ci toglie ogni indirizzo, ogni padronanza delle nostre azioni; la seconda sì. Quando una passione ci si apprende, ogni senso del dolore s'illanguidisce, ogni desiderio di fama s'ammala:

Languent officia, atque aegrotat fama vacillans.

Il servaggio, a cui ci addicono le passioni, è perciò affatto incompatibile con la pienezza della vita umana, che infine dev'essere vita razionale. Kant ingegnosa-

---

[1]) [Vedi più avanti la nota al cap. XIII].

mente osserva, che la lingua tedesca per contrassegnare le passioni, ad eccezione di quella dell'amore, si serve della parola *Sucht,* che significa malattia inveterata e manìa.

Una valutazione così opposta delle passioni è provenuta, dunque, or dalla confusione tra passione ed affetto, or dal presupposto che la vita razionale debba necessariamente escludere ogni appetito sensitivo. Di tale opposizione si scorgeranno più palesi le cause in appresso.

5. *Classificazione delle sensazioni.* — Le passioni sono moltiformi, ma si possono distribuire in due classi secondo che rampollano o dalla natura dell'uomo, o risultano dalla sua coltura. Appartengono alla prima classe quelle, che si hanno per la libertà propria, o per l'amore sessuale: appartengono alla seconda l'ambizione, la dominazione, l'avarizia, che presuppongono la umana società.

Da queste passioni prime nascono altre derivate, che si complicano, e s'intrecciano in guise svariate e talvolta anche si combattono.

Da questo loro contrasto alcuni consigliano di trar partito per rintuzzare una passione servendosi di un'altra, appunto come consiglia Lucrezio, di stornare una prima ferita amorosa con piaghe novelle:

Si non prima novis conturbes volnera plagis.

Strano consiglio, che farebbe ricascare l'uomo di servaggio in servaggio! Sola liberazione sicura è quella che si ottiene mediante la virtù, della quale parleremo a suo luogo.

CAPITOLO V.

TEMPERAMENTO E CARATTERE.

1. *Teoria antica dei temperamenti.* — Fu detto l'affetto consistere nello scoppio improvviso di un sentimento, il quale ha toccato un insolito grado d'intensità. Ora, non tutt'i sentimenti raggiungono in tutti indifferentemente lo stesso impeto e lo stesso grado di vivacità.

Come a sentire il piacere e il dolore c'è una gradazione, la cui misura si riferisce al sentimento fondamentale; così c'è pure una comune misura degli affetti; misura, che suol dirsi il *temperamento* di ciascuno.

Dovunque c'è un organismo, c'è pure una mistura contemperata di varii elementi, specialmente liquidi, che si chiamarono umori, come il sangue, la bile, la linfa, dalla cui varia complessione si credettero nascere i varii temperamenti *(temperies)*. Sebbene questi umori entrino tutti a parte dell'organismo, pure dà il nome al temperamento quello, che abbonda e prevale a preferenza degli altri; perciocchè a tal prevalenza fu attribuita la sensitività e l'eccitabilità organica [1].

---

[1] [La teoria dei quattro umori del corpo risale ad Ippocrate: quella dei temperamenti, derivanti dalla varia mescolanza (κρᾶσις) degli umori, a Galeno (II sec. d. C.). Chi volesse informarsi pre-

2. *Classificazione dei temperamenti fatta da Kant.* — Accennata così l'origine della parola e del significato originario ch'ebbe appresso i fisiologi, al caso nostro occorre soltanto distinguere i temperamenti, come fa Kant, in temperamenti di *sentimento* e temperamenti di *attività*, secondo che ci portano a rivolgerci su di noi, o, al contrario, fuori di noi; vale a dire, secondo i diversi stati psichici, che ne derivano.

È stato chiesto se la complessione organica sia essa sola la causa di questo divario; ovvero se si accompagni soltanto con gli stati psichici; se sia causa, o temmirio [1]), come direbbe Aristotele; ma nè si è data adeguata risposta, nè il cercarne è da noi.

Qui notiamo soltanto, che negli animali inferiori il temperamento è quasi identico in tutti gl'individui della medesima specie; laddove tra gli uomini c'è differenza da individuo ad individuo, nè i tipi fissi de' temperamenti, di cui si dirà, sono applicabili a capello. Sicchè parrebbe da inferire, che qui, come nel sentire, nell'appetire ed in tutte le funzioni psichiche, il solo contemperamento fisico non sia adeguata spiegazione; e che un nuovo fattore vi s'intrometta, oltre al concorso delle funzioni organiche.

3. *Altra classificazione dei temperamenti.* — Ma tornando alla divisione de' temperamenti, le due guise distinte del Kant si sono suddivise in quanto o eccitano la forza vitale, cioè portano intensione; ovvero portano atonia, o remissione.

---

cisamente di questi presupposti fisiologici dell'antica psicologia dei temperamenti dovrebbe guardare il libro del SIEBECK, *Storia della psicologia* (in ted.), vol. I, parte 2, pp. 278 segg.].

[1]) [Cfr. parte I, p. 272].

Così ci sono quattro temperamenti, come c'erano quattro figure del sillogismo dal perchè il termine medio aveva questa o quell'altra postura, vale a dire: ci sono *temperamenti di sentimento,* che portano *eccitazione,* e che portano *depressione;* e ci sono *temperamenti di attività,* che portano pure *eccitazione* o *depressione;* in tutto, quattro, coi nomi tradizionali di temperamento *sanguigno* e *melanconico* i due primi, quelli di sentimento; di *collerico* e *flemmatico* i due secondi, quelli di attività.

Di ciascuno di questi gli antropologi esaminano i caratteri ed il corso, e si sforzano di predire quasi la condotta degl'individui, fondandosi sul loro temperamento.

A noi nè il temperamento pare una disposizione comune ed estensibile ad un infinito gruppo d'individui; nè, quando si tratta di uomini, che non sian selvaggi, questa naturale disposizione si può descrivere, come se fosse rimasta inalterata nella convivenza con altri uomini. Difficile riesce, difatti, sceverare ciò ch'è dato originariamente dalla natura, da ciò ch'è aggiunto o dall'esercizio dell'attività propria, o dalla influenza dell'attività altrui.

Noi diciamo del temperamento ciò che dicemmo del sentimento fondamentale: ciascuno ne ha uno in proprio, incomunicabile, e che è impossibile sia in tutto simile a quello di un altro; come un individuo non può essere perfettamente simile ad un altro individuo; come il sistema nervoso di uno non può assomigliare a quello di un altro.

Il divario tra sentimento fondamentale e temperamento è questo soltanto, che il primo si prende come misura interna de' nostri piaceri e de' nostri dolori; il

secondo come misura e fondamento delle nostre azioni, in quanto appariscono esteriormente.

Le classificazioni generali de' temperamenti, che si fanno, raccogliendo certe note comuni, possono servire scientificamente, ma non debbono credersi tipi costanti di cui ciascuno individuo esprima puntualmente un'attuazione concreta. Quanto più l'energia individuale è ricca, tanto meno le classificazioni generali le sono applicabili. Si determina con precisione esatta la figura de' cristalli in un minerale, con meno precisione lo sviluppo di una pianta, con meno ancora quello di un animale: in nessun modo però è determinabile con norme generiche il temperamento di un individuo umano.

4. *Uguaglianza originaria o differenza irriducibile delle nature individuali. — Temperamento e carattere.* — Eppure raffrontando l'uomo, come esce di mano della natura, con l'uomo com'è rifatto dalla educazione, a taluni è parso venir meno ogni differenza tra individuo ed individuo, prima che l'arte educativa v'imprimesse de' segni differenziali. Così è parso specialmente ad Elvezio ed a Rousseau [1]), i quali sostengono esser gli uomini affatto uguali per natura, rinfrescando l'opinione della *tabula rasa,* che mal fu attribuita ad Aristotele.

L'educazione, a loro avviso, foggia le differenze; essa sola: la natura plasma tutti su d'uno stampo.

Un'altra opinione è diametralmente a questa contraria: quella di Schopenhauer, il quale afferma che non solo ciascuno ha un carattere proprio, ma che esso

---

[1]) [Gian Giacomo Rousseau, n. a Ginevra nel 1712, m. nel 1778. Sue opere: *Discorso sulle scienze e le arti*, 1749; *Disc. su l'orig. e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini,* 1753; *Del contratto sociale,* 1792; *Emilio o sull'educazione,* 1762].

è invariabile fino alla morte: sicchè le manifestazioni ne possono variare secondo le diverse età o le circostanze; il fondo permane immutato.

Secondo i primi, l'uomo nasce indifferente affatto; secondo l'ultimo, ei nasce differenziato di tutto punto, e per sempre.

Cominciamo anzi tutto dal distinguere il senso delle due parole *temperamento* e *carattere*.

Il temperamento è una disposizione, che risulta dal vario accordo degli elementi naturali, onde rampolla la nostra propria individualità: il carattere è un segno, che s'imprime dipoi nell'individuo già formato; e che non è impresso dalla natura, ma è prodotto dallo sviluppo ulteriore dell'umana attività.

I primi segni posti dalla natura non si dovrebbero a rigor di termini chiamare carattere; onde impropriamente si parla di carattere del sesso, di carattere della razza, perchè queste sono differenze naturali, e non già acquistate. Si dice con proprietà, invece, carattere di un popolo e di una nazione, perchè dalla convivenza, dalla comunanza di pensieri, di costumi di credenze, di leggi, di linguaggio, nasce un assieme di differenze acquisite, che si aggiungono alle disposizioni naturali.

Chiamando, dunque, a scanso di ogni equivoco, temperamento l'insieme delle disposizioni date da natura, e contrassegnando col nome di carattere l'insieme delle modificazioni apportate a questo sostrato naturale, egli è chiaro che lo Schopenhauer confonde il primo col secondo, non ritenendo possibile nessuna modificazione del temperamento naturale; ammette il temperamento, nega il carattere.

Elvezio e Rousseau, al contrario, attribuiscono tutto

al carattere, e negano ogni differenza di temperamento: ammettono una disposizione specifica, uguale in tutti gl'individui della medesima specie, la quale, modificandosi in varie guise, dà a poco a poco origine ai caratteri individuali.

Alle due opposte sentenze opponiamo alcune osservazioni.

Le disposizioni sono uguali in tutti. — E come si spiega quel fenomeno, che si contrassegna col nome di *atavismo,* pel quale alcune particolari disposizioni si trasmettono per eredità? Ed, inoltre, perchè di due individui, che attendono alla medesima disciplina, ed hanno gli stessi mezzi, uno riesce ed un altro no? — Se c'è trasmissione ereditaria, bisogna ammettere attitudini peculiari ad alcuni individui, non già comuni a tutti. Se la riuscita è diversa, a condizioni pari di educazione, bisogna ammettere diversità nelle disposizioni. Ciò contro la opinione elveziana.

Contro Schopenhauer avvertiamo, che il carattere non si compone solo di disposizioni naturali, ma di abitudini, di opinioni, di credenze, di cognizioni, che provengono tutte dall'esercizio della nostra attività, e che si acquistano; e, acquistate, modificano lo stato della nostra coscienza.

Certamente il fondo naturale permane sempre, ma insieme con esso quanti altri coefficienti concorrono! Chi potrebbe asserire che l'uomo ignorante ed incolto non differisca da sè stesso, quando, con lo studio, diviene dotto; e, con la disciplina educativa, diviene civile?

E nello stesso individuo non si scorgono modificazioni anche nel sostrato naturale secondo la varia età? È forse lo stesso il carattere di un uomo nel fiore dell'età, e nell'età provetta, e nell'età decrepita? Orazio

ammoniva, nè senza ragione, di non doversi affidare ad un giovane le parti di vecchio, nè ad un fanciullo quelle di uomo; e di sè nota il cangiato umore per la cangiata età, cantando:

> . . . *me quoque pectoris*
> *Tentavit in dulci iuventa*
> *Fervor, et in celeres iambos*
> *Misit furentem. Nunc ego mitibus*
> *Mutare quaero tristia.*

Nulla c'è di sì tenace, che resista ostinatamente a qualsiasi modificazione, neppure ciò che diciamo il naturale di un uomo.

Il carattere, come ogni cosa, che s'attiene all'uomo, va considerato, adunque, non sotto un aspetto solo ed esclusivo: c'entra a costituirlo il temperamento naturale, e c'entra l'abitudine, lo studio, la disciplina; c'è un lato fisiologico, ed un lato psichico; modificabili entrambi, ma più quest'ultimo che il primo. E le modificazioni sul naturale parte provengono da circostanze anche naturali, qual è il corso dell'età; parte dalla reciprocanza, che passa tra le funzioni psichiche e le fisiologiche, essendo evidente che una mutazione nell'animo si ripercuote pure nell'organismo.

CAPITOLO VI.

CARATTERE MORALE E VIRTÙ.

1. *Carattere.* — Nel linguaggio quotidiano udiamo sovente ripetere: questi è uomo di carattere: udiamo sovente lamentare la mancanza di carattere: che cosa si vuol intendere in questi casi con la parola *carattere?* Non certo quella disposizione naturale, di cui abbiamo toccato nell'altro capitolo, e neppure quel carattere psichico, che risulta parte dalla disposizione naturale, e parte da elementi acquisiti: chè nè la prima, nè il secondo sono rari; ed anzi non c'è uomo, per quanto sbiadito, e voltabile, che non abbia sortito da natura una particolare disposizione, e non abbia acquistato, per esiguo che possa essere, un certo numero di opinioni, di costumi, di criterii, insomma, con cui regola poi la sua vita.

Il carattere, di cui s'intende parlare nel nostro caso, ha un ben altro valore, che non il semplice temperamento, o la semplice coscienza individuale: qui si ricerca il *carattere morale.* Che cosa è desso?

Il carattere è l'*abitudine di operare secondo una massima stabilita, e di attenervisi tenacemente:* a definirlo bisogna ricordare il *tenacem propositi virum* della tanto celebrata ode oraziana. Ci vuole la mente salda, che,

scelta la sua meta, vi tien sempre l'occhio fisso, nè più se ne disvia. Che sia giusta la meta o ingiusta, preme per la moralità del carattere, non per la solidità.

Noi non possiamo disconvenire, che questa energia talvolta sia spesa male, che sia sciupata per proseguire fini volgari, o scellerati; noi possiamo deplorare anche la mal collocata fermezza; ma il carattere dobbiamo riconoscerlo anche se discompagnato dalla virtù. Chi potrebbe disdire la forza del carattere a Catilina, o a Cesare Borgia? Si legga quel che dice Sallustio del primo, quel che dice Machiavelli del secondo [1]; si guardi non il valore etico delle azioni, ma la loro ra-

---

[1] [« Lucius Catilina . . . . magna vi et animi et corporis, sed ingenio malo pravoque. Huic ab adulescentia bella intestina, caedes, rapinae, discordia civilis grata fuere, ibique inventutem suam, exercuit. Corpus patiens inediae, algoris, vigiliae supra quam cuiquam credibile est. Animus audax, subdolus, varius, cuius rei lubet simulator ac dissimulator, aliena adpetens, sui profusus, ardens in cupiditatibus: satis eloquentiae, sapientiae parum; vastus animus immoderata, incredibilia, nimis alta semper cupiebat »: SALLUSTIO, *De Catilinae coniuratione*, cap. 5.

« Raccolte io tutte le azioni del duca (Cesare Borgia, duca di Valentinoys), non saprei riprenderlo, anzi mi pare, come ho fatto, di proporlo imitabile a tutti coloro che per fortuna e con l'arme d'altri sono ascesi allo imperio. Perchè lui avendo l'animo grande e la sua intenzione alta, non si poteva governare altrimenti. Chi adunque iudica necessasio nel suo principato nuovo assicurarsi de' nimici, guadagnarsi delli amici, vincere o per forza o per fraude, farsi amare e temere da' popoli, seguire e reverire da' soldati, spegnere quelli che ti possono o debbono offendere, innovare con buoni modi li ordini antichi, essere severo e grato, magnanimo e liberale, spegnere la milizia infidele, creare della nuova, mantenere l'amicizia de' re e de' principi in modo che ti abbiano o a benificare con grazia o offendere con respetto, non può trovare più freschi esempli che le azioni di costui »: MACHIAVELLI, *Il Principe*, cap. VII].

pidità, il loro ardimento e sopratutto la loro coerenza: si tenga ragione della loro morte, e si dica se in quegli uomini, quantunque malvagi, non c'era un gran carattere.

Gli affetti, improvvise emozioni, rivelano quasi lampi fugaci, l'interno temperamento: le passioni profonde, covate, indomite, rivelano il carattere. Tutto ciò che non ha radici nello spirito è transitorio nella vita umana: lo spirito solo può fermare un fenomeno fuggitivo e dargli la stabilità di una massima.

Che cosa è la passione? Un sentimento elevato a fine di tutta la condotta. Quanto più di forza e di costanza si dispiega nel conseguire il fine propostosi, tanto più si arguisc gagliardo e tenace il carattere. Solo i grandi caratteri sono capaci di grandi passioni.

2. *Carattere morale.* — La moralità però non è semplice forza; ma è forza che opera conforme a ragione. Nella passione, e quindi nel carattere che ne è la radice, c'è pure una massima; ma qual'è? È un sentimento, di cui si è fatto un fine di tutta la vita, un criterio di condotta per tutte le azioni.

Il carattere è morale, quando la massima dell'operare è conforme alla legge morale; onde Orazio lo voleva non solo *tenacem propositi virum,* ma *iustum* ancora. Noi possiamo *ammirare* la forza del carattere, anche se grandeggia nel male, come il Satana di Milton, o il Capaneo di Dante; ma non possiamo *stimare,* se non il carattere morale, la forza che si mostra in servigio del bene.

3. *Giudizio valutativo o pratico.* — Qui si affollano ora molte domande, che fa nascere la nostra definizione

del carattere morale; e cioè: che cosa è *male?* E poi: come si formano queste massime che debbono regolare le nostre azioni, e formate, hanno efficacia, o no? E, se sì, fino a qual punto l'hanno? Domande tutte di molta importanza, e dalle quali si può dire che cominci davvero l'Etica. Sentimenti ed emozioni, piaceri e dolori, sebbene in giro più ristretto, appartengono pure agli altri animali: il carattere morale è proprio esclusivamente dell'uomo. Come si forma esso?

All'azione umana è stimolo il piacere o il dolore, e fin qui l'uomo non si diparte dal modo degli altri animali. Quando la ragione però si è sviluppata, all'azione sua s'accompagna un giudizio, che l'approva o la disapprova; giudizio, di cui gli altri non sono capaci.

Questo giudizio non è da confondere con quello, di cui abbiamo discorso nella Logica, e che si può dire conoscitivo, perchè ci fa conoscere i rapporti delle cose: il giudizio, di cui tocchiamo qui per la prima volta, esprime una valutazione della nostra propria azione, e dicesi, per contrapposto al giudizio conoscitivo, *giudizio valutativo*. Si potrebbe chiamare ancora *pratico,* perchè s'accompagna con l'azione.

4. *Motivi naturali e motivi etici.* — Veramente non con tutte le nostre azioni esso suole accompagnarsi; ma per ora questa disamina non preme.

Quando noi siamo in grado di apprezzare il valore delle nostre azioni, il loro merito o il loro demerito, allora è chiaro che agli antichi stimoli, a quelli suggeriti dalla natura stessa, al piacere ed al dolore, aggiungiamo stimoli nuovi, e questi provenienti dal nostro giudizio. Questi ultimi però, per distinguersi dai primi, non si chiamano stimoli, ma *motivi*. Stimoli difatti sono

il piacere ed il dolore, perchè o accompagnansi *naturalmente* all'azione; o, rappresentati, ci stimolano a rifarla: motivi sono l'approvazione o la disapprovazione, perchè prima accompagnansi *spiritualmente* all'azione, poi, rappresentati, c'inducono a ripeterla.

Se si volessero entrambi aggruppare sotto un medesimo nome, bisognerebbe chiamare *motivi naturali* i primi, *motivi etici* i secondi.

Tra queste due guise di motivi interviene assai sovente contrasto: c'è azioni che portano piacere sì, ma non sono punto approvabili; e ce n'è delle altre, per contrario, che sono cause d'immancabili dolori, e pur tuttavia meritano la nostra approvazione.

Operare in modo da meritar sempre l'approvazione della coscienza etica, farsi una massima di questo criterio, non appartarsene mai, ecco quel che diciamo carattere morale.

Lasciarsi portare, invece, all'impeto del sentimento, darsegli in preda, assoggettarvi tutta la vita; operare sempre sotto la sua violenta signoria: ecco il carattere passionato, ch'è il contrario del carattere etico.

In questo contrasto di motivi, in questa specie di bivio d'Ercole, si trova solo l'uomo, per le discorse ragioni: è il suo tormento e insieme la sua prerogativa. Perchè contrasto non ci fosse, necessiterebbe ch'ei fosse o del tutto senso, o del tutto ragione.

Dall'indole stessa del contrasto è dato scorgere, che i motivi etici, provenendo dal giudizio pratico, sono comuni a tutti gli uomini; ma che però ivi soltanto sono più possenti, dove ad essi si aggiunge una più accurata educazione, una disciplina severa, un esercizio costante, ed infine una più esatta cognizione de' rapporti delle cose.

5. *La scienza e la virtù.* — La scienza sola non basta a formare il carattere morale: ma che sia un potente ausiliario è innegabile. Chi meglio conosce i rapporti reali delle cose, meglio sa valutare il valore etico delle azioni. Forse Socrate esagerava questa importanza insegnando che niuno è malvagio, che non sia pure ignorante; chè pur troppo non sono infrequenti nella storia, e nella vita contemporanea, esempi di uomini non certamente ignoranti, eppure di carattere dispregevole. Bacone di Verulamio era fornito di mente lucida, ma di cuore corrotto. Tuttavia, in generale, la scienza, se non è autrice di virtù, n'è aiutatrice potentissima: Aristotele n'esprimeva l'efficacia con una similitudine, al solito, molto calzante: il sapere è verso la virtù ciò che la prescrizione del medico verso l'ammalato, la quale giova soltanto quando sia eseguita.

6. *Concetto della virtù.* — E la causa della virtù qual'è?

La causa principale è l'abitudine, l'esercizio continuo delle buone azioni.

L'abitudine di far azioni buone è appunto la virtù. Alla virtù si contrappone il vizio, ch'è l'abitudine contraria.

La virtù diceva Aristotele [1]), non è nè un affetto, nè una facoltà, nè una scienza, nè un'arte, ma un abito (ἕξις).

Non è un affetto, perchè questo non è capace di lode o di biasimo, e la virtù sì. E l'affetto non n'è capace, perchè prorompe immediatamente, irresistibilmente dal sentimento.

---

[1]) [*Eth. Nic.* II, 5 e 6].

Non è una facoltà, una disposizione, perchè questa è data da natura, e la virtù è acquisita. Si può dire che un buon naturale sia un'agevolezza maggiore ad acquistar la virtù, sia un dono divino, come lo chiamava Platone: ma non è la virtù, faticosamente conquistata.

Non è una scienza, perchè la scienza sa ugualmente il bene ed il male; mentre la virtù fa soltanto il bene; ed altro è dunque sapere, ed altro fare.

Non è finalmente un'arte, perchè l'abilità dell'arte si discopre nell'opera, sussiste fuori dell'artista; mentre la virtù nè si palesa altrimenti, che nella intenzione, nè ha la menoma realtà fuori del soggetto etico. Una azione, che esteriormente parrebbe buona, guardata nell'animo di chi la fa, può essere biasimevole. Cimentare la vita per difendere il proprio paese è virtù; cimentarla, perchè si è stati ingaggiati a farlo mediante un prezzo, è turpe; l'azione intanto è la stessa.

Un'analisi più sottile, e più fondata di questa che ha fatta Aristotele, non è stata rifatta dopo di lui. Altre determinazioni aggiunge egli al concetto della virtù, di cui terremo conto appresso.

Ci apriremo la via esaminando la sua sentenza intorno all'affetto.

L'affetto non è capace di lode e di biasimo, dic'egli, e così abbiamo detto noi avanti. Qui sta il nodo di parecchie quistioni.

Delle passioni e degli affetti non bisogna portare lo stesso giudizio; chi ha confuso gli uni con gli altri è stato poi indotto in gravi errori.

Nell'affetto c'è la semplice manifestazione del naturale; c'è un moto istantaneo, irrefrenabile; in esso dunque c'è la nostra natura, non già il nostro spirito; c'è, se

vogliamo, l'anima, ma non già la riflessione, l'intenzione, il consiglio deliberato.

Nella passione c'è tutto questo. L'affetto perciò non è capace di lode o di biasimo; la passione è meritevole di biasimo.

Nella formazione del carattere morale è indispensabile pertanto la riflessione dello spirito. Ora, possono avvenire due casi. O lo spirito si trova di fronte gli affetti nella loro schiettezza naturale; ed ei può più facilmente padroneggiarli, e dirigerli secondo il fine razionale della sua vita. Ovvero si trova di fronte le passioni, cioè gli affetti riforniti già di un'impronta spirituale anch'essi: gli affetti che alla naturale inclinazione hanno accoppiata una tenacità acquistata con l'esercizio, ed allora si trova in un conflitto più complicato, perchè nelle passioni c'è la sua medesima energia, quella per l'appunto ch'ei dovrebbe adoperare per vincerle. Per valermi di un paragone ovvio, in quest'ultimo caso, direi che lo spirito si trova nelle condizioni di un capitano, il quale non ha da combattere solo coi nemici, ma ancora con parte del suo esercito già sollevato ed in rivolta.

Esaminando meglio i due casi di contrasto, il primo non meriterebbe quasi questo nome.

Si è detto e ripetuto: il corpo contrasta allo spirito; gli affetti naturali inclinano per un verso, la ragione per un altro; nell'uomo il dissidio è intrinseco, è innato: ci sono in lui, originariamente, due leggi, una della carne, l'altra dello spirito, come diceva San Paolo; ovvero, con similitudine poetica, egli è come un cocchio tirato da due cavalli, i quali s'impennano, e corrono in due direzioni opposte.

Ora, se la cosa stesse in questi termini, la conciliazione sarebbe semplicemente impossibile.

Aristotele s'è apposto meglio: l'affetto, egli dice, non merita nè lode, nè biasimo (κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτε ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα [1]): sicchè esso è la materia prima per dir così, su cui lo spirito imprime il segno, che merita poi lode o biasimo. Dentro certi limiti, in una certa misura, l'affetto diviene virtù; al di là diviene vizio. Conforme a questa dottrina, Aristotele ripose la virtù in un certo mezzo; il quale sia lontano da ogni eccesso e da ogni difetto: dall'iperbole, e dall'ellissi, com'egli dice. Laonde compisce la definizione della virtù in questo modo: la virtù è *un abito con consiglio e deliberazione che consiste nella medietà delle cose attinenti a noi?* [2]) Coloro i quali attribuiscono alle disposizioni naturali una bontà o malvagità innata, confondendo gli affetti con le passioni, sono obbligati di ammettere nell'uomo un dualismo irreconciliabile, di riporre la moralità nel disvestirsi affatto da ogni affetto sensibile.

Per noi, fuori della intenzione umana, non c'è nulla che sia buono o malvagio; e vedremo anzi che dalla stessa sorgente nascono la virtù e i vizi contrarii, secondo il diverso indirizzo, che imprime alle nostre disposizioni naturali la nostra volontà.

Or donde si desume il criterio dell'indirizzo da imprimere alle nostre svariate tendenze?

Questa domanda equivale a quest'altra: qual'è il vero fine dell'uomo? Imperciocchè è chiaro, che quivi si debba indirizzare l'attività, dove si ritiene consistere la sua meta.

---

[1]) [*Eth. Nic.*, II, 5, p. 1105 b 31-32].

[2]) [*Eth. Nic.*, II, 6: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική ἐν μεσότητι, οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε, μεσότης δὲ δύω κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν].

CAPITOLO VII.

IL FINE DELL' UOMO.

1. *Il fine della vita umana secondo Aristotele.* — La ricerca del fine umano è la chiave di tutta l'Etica; ed Aristotele difatti incomincia con questa ricerca gli *Etici Nicomachei.*

La virtù, dic'egli, è un mezzo [1]. Non basta: dove riporlo cotesto mezzo? Perchè così astrattamente non si può fissare.

Bisogna riporlo là dove prescrive la diritta ragione (τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει) [2].

E la diritta ragione che cosa prescrive?

Ecco qua. Un'azione si può fare per un'opera diversa dall'azione stessa: così il costruttore di navi ha per fine di far la nave. Ma nella catena della azioni, tenendo d'occhio questa finalità, si andrebbe da un fare all'altro senza fermarsi mai, se non ci fosse un fine ultimo, nel quale la nostra volontà si potesse acquetare.

Ad Aristotele un progresso all'infinito pare così impossibile nell'Etica, com'è parso nella dottrina della dimostrazione. Dimostrando, bisogna fermarsi ne' prin-

---

[1] [Mezzo tra l'eccesso e il difetto].
[2] [*Eth. Nic.* VI, 1, p. 438 b 19-20].

cipii immediati; e così pure operando, bisogna fermarsi nel fine immediato, che non serve più di mezzo a raggiungere un altro fine.

Questo fine ultimo è la felicità (εὐδαιμονία).

2. *L'Eudemonia aristotelica.* — L'eudemonia aristotelica comprende il ben vivere ed insieme il ben fare; non è il ben vivere solo, che sarebbe fine troppo gretto per l'uomo; nè il solo ben fare, che sarebbe troppo astratto, e non comprenderebbe l'uomo nella sua pienezza, in tutto lo sviluppo della sua essenza.

Aristotele è un filosofo sottilissimo, ma è greco ancora: per lui la vita umana è un tutto armonioso, è piena; nasce dall'accordo di tutte le nostre attività; non è ancora concentrata tutta quanta nel solo spirito astratto, nè dissipata nelle inferiori attività del senso.

Nell'eudemonia ei raccoglie adunque la virtù, ed il piacere: la virtù, ch'è ben fare (τὸ εὖ πράττειν), il piacere, ch'è ben vivere (τὸ εὖ ζῆν) [1]).

Nelle altre scuole questi due fini si stralciarono non solo, ma entrarono in conflitto: stabilirono per fine dell'uomo la sola virtù, prima di Aristotele, i Cinici; dopo di lui gli Stoici: tennero pel piacere, prima di Aristotele, i Cirenaici; dopo gli Epicurei.

L'antico dissidio si è rinnovato sempre nella storia della filosofia, e con mutati nomi, e con nuovi argomenti, rivive ancora nelle scuole contemporanee.

Torniamo intanto alla dottrina aristotelica, ch'è la più comprensiva e la più piena.

L'eudemonia importa un altro concetto, quello di

---

[1]) [*Eth. Nic.*, I, 8, p. 1098 b 21].

bastare per sè: sufficienza, o indipendenza, che Aristotele contrassegna col nome di autarchia (αὐτάρκεια). Non è felice chi non basta a sè stesso: ora chi basta a sè?

Qui Aristotele par che oscilli tra due risposte: basta a sè stessa la scienza, basta a sè stessa la vita comune; e quindi egli or leva a cielo la *teoria*, il sapere contemplativo, or la *polizia*, la vita politica.

Per quest'ondeggiamento, si sono giovati di Aristotele sì quelli che ripongono la massima perfezione nella vita contemplativa, nell'ascesi; e sì gli altri, che la ripongono nel consorzio sociale.

I due aspetti, sotto cui Aristotele considera l'uomo, si possono però ritenere entrambi così. Il fine ultimo, a cui possa mirare l'individuo, in sè, nello sviluppo intimo della sua psiche, è certamente la scienza. Le facoltà inferiori, il senso, la fantasia, servono al noo: il noo è il colmo dell'attività teoretica, e meramente subbiettiva. Il fine ultimo poi, a cui possa mirare l'uomo, in quanto attività pratica, è la vita comune, di cui il colmo, come vedremo, si tocca nella *Poli*, nello Stato. Laonde Aristotele dice, che l'uomo è per natura politico (φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος) [1].

C'è dunque una doppia autarchia, una per l'uomo individuo, un'altra per l'uomo in società; una, che riguarda il sapere, un'altra il fare.

Praticamente, l'individuo non basta a se stesso: egli ha bisogno della società: teoricamente, basta. Ora il pieno concetto dell'uomo dee comprendere sì l'individuo, e sì la società. L'idea umana non potendosi attuare in

---

[1] [*Politica*, I, 1, p. 1253, a 9-8: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον ἐστί].

un solo individuo, e sforzandosi verso la sua piena concretezza, tende ad attuarsi nella moltitudine degl'individui.

Dalle quali cose conséguita, che il fine dell'uomo non si può restringere nella sfera della individualità; e che l'Etica, la quale rintraccia questo fine, è da Aristotele considerata come una parte della Politica. L'uomo individuo c'entra pure, ma in quanto è membro di una comunanza (κοινωνία): il fine pratico è appunto la vita politica.

Il sapere, ch'è l'apice della vita individuale, sarebbe insufficiente alla vita collettiva: sapere per sapere, diceva un mio vecchio maestro, è follia: bisogna sapere per fare.

Questo era il segreto della vita antica, specialmente in Grecia ed in Roma, quando Eschilo si gloriava più di aver combattuto a Maratona, che di avere scritto le immortali trilogie; quando Cesare scriveva gl'inarrivabili suoi Commentari viaggiando, o nello intervallo che correva tra una battaglia ed un'altra.

3. *Il fine della vita secondo Kant.* — Emanuele Kant, il solo tra i moderni, che si possa contrapporre al formidabile stagirita, deduce il supremo fine in un altro modo.

Ogni fine, che ciascuno si propone, presuppone la volontà: senza volere, difatti, non c'è fine possibile; dunque, ogni altro fine è condizionato; la sola volontà è il fine categorico, cioè il fine incondizionato; la sola volontà basta a sè stessa; ella sola, stando al linguaggio aristotelico, avrebbe l'autarchia.

La dottrina aristotelica e la kantiana stanno tra loro come la vita greca e la moderna.

Dice il filosofo greco: l'ultimo fine dell'uomo è il ben vivere ed il ben fare; è l'accordo delle condizioni subbiettive e delle obbiettive. Ed il filosofo moderno dice: l'ultimo fine dell'uomo è il volere, il solo volere, cioè la sola condizione subbiettiva, indipendente da ogni condizione esterna.

4. *Conclusione* — Per Aristotele quindi la virtù consiste nel trovare un mezzo ragionevole tra le disposizioni naturali, ossia nello accordo tra gli appetiti e la ragione; per Kant, al contrario, ella consiste nella ragione, considerata come massima esclusiva del nostro operare senza che ci penetri nessun elemento sensibile.

Ora, l'uomo non è nuda ragione, ed il fine umano non si può restringere in una sola sua attività. Concediamo, com'è difatti, che l'ordine delle nostre attività riesce alla ragione, come a suo ultimo fine; ma quest'ordine medesimo porta che le altre siano con la ragione intrinsecamente collegate. La virtù nutritiva serve alla sensitiva, la sensitiva all'appetitiva, l'appetitiva alla razionale; ma ciò non vuol dire, che tutti i fini subordinati, i quali rendono possibile il fine supremo, non abbiano nessun valore. Sarebbe irrazionale attribuire a loro un valore assoluto, il non considerarli come mezzi adattati a raggiungere un fine superiore; ma è del pari irragionevole sopprimerli del tutto.

La filosofia, dopo Kant, è tornata dunque alla dottrina aristotelica, specialmente nei libri dell'Hegel e del Trendelenburg.

CAPITOLO VIII.

IL SENTIMENTO MORALE [1].

1. *Concetto del senso morale.* — Che ci sia un senso morale nelle condizioni presenti della nostra coscienza, è innegabile. Alla vista di un'azione buona noi sentiamo un compiacimento singolare, quando anche quest'azione non tocchi la nostra persona, nè quella dei nostri congiunti o amici; ed, al contrario, un'azione malvagia ci disgusta: in un caso e nell'altro noi non ragioniamo, noi sentiamo, come non ragioniamo alla vista di un bel quadro, o di una bella statua.

2. *Origine del senso morale.* — Che cosa dire di questo senso morale? È innato, o acquisito? Ecco le domande, che ci occorrono, ed alle quali bisogna pur dare una risposta.

Dichiarare il senso morale innato, vuol dire fare una girata, e dichiarare con bel garbo la questione inesplicabile. La moralità non viene da una semplice disposizione naturale, ed Aristotele se n'era accorto pel primo. Ma donde nasce?

---

[1] [Questo capitolo fu aggiunto nella 2ª edizione. Riproducendolo qui, se ne è tralasciato il principio, concernente i sentimenti estetici, dove l'A. riassume la dottrina dello Spencer su questo proposito].

Osserviamo prima i fatti.

Noi approviamo quelle azioni soltanto che sono fatte per la utilità altrui, e non già per la propria; nè la nostra approvazione si estende a tutte quante le azioni utili, ma a quelle, che sono state fatte con la intenzione di giovare. L'utilità altrui noi la richiediamo non solo nell' azione, ma nella intenzione dell' agente. Il medico, che guarisce l'infermo per lucro, il mercante, che vende stoffe elette per acquistar credito, fanno azioni utili agli altri, ma con l' intenzione di procurare l'utile proprio: noi non le approviamo come azioni morali.

L'approvazione morale ha potuto in tempi grossolani attribuirsi alla utilità materiale dell'azione: oggidì no certamente. Ecco la ragione, perchè il criterio della moralità non è stato sempre lo stesso. Oggidì si comprende che la moralità di chi opera, mosso dal proprio utile, è malsicura; che oggi, poichè l'utilità altrui s'accorda con la propria, si opera bene; domani, se le due utilità entrano in conflitto, si potrà operare male. Quindi per la moralità si richiede il disinteresse, non ostante che originariamente il motivo dell' approvazione abbia potuto essere l'utile: noi, per essere più certi del fatto nostro, non solo richiediamo che l'azione ci giovi, ma che sia stata fatta con l'intenzione di giovarci.

Ma l'utile, qualunque esso sia, o nostro o altrui, presuppone una valutazione dell'azione per rispetto ad un fine, presuppone fermato questo fine, e sviluppato così lo annodamento delle cause e degli effetti da scorgere quali azioni vi conducano, e quali ce lo attraversino. Ora, il fine umano è esso stesso una conquista: la vita comune è il risultato di una lotta, dove ciascuno mira a conservare la propria esistenza; i mezzi di offesa e

di difesa sono frutto di lunga esperienza; i sentimenti sociali sono un allargamento dell'*Io*, che diviene *Noi*, ricomprendendo prima quelli, che gli sono da natura più vicini, poi a poco a poco quelli, che partecipano al suo destino, che lo aiutano nella difesa, e nel procurarsi il nutrimento. La società si va allargando progressivamente per rispetto all'uomo, e quindi i sentimenti sociali di lui diventano sempre più comprensivi: nelle specie inferiori, invece, rimangono limitati a quel gruppo, di cui l'individuo fa parte, e non si estendono mai a tutta la specie. L'uomo comincia a sentire per sè, poi pei suoi prossimi, poi pei più lontani, per la nazione, per la razza; da ultimo sente per tutta la specie umana, alla guisa stessa che la sensazione si va gradatamente assottigliando e universaleggiando nel processo della nostra conoscenza. Sentimento sociale e sentimento morale non sono la stessa cosa però: il primo con una certa limitatezza, appartiene a parecchie specie animali, se non a tutte; il secondo è una prerogativa dell'uomo. Nel sentimento sociale si sente con gli altri, nel sentimento morale si sente con gli altri, e per gli altri: il bene altrui non è semplicemente sentito, ma voluto.

Ed eccoci ad un altro elemento, ch'entra in quella complessa associazione, che noi chiamiamo con una sola parola senso morale, come se fosse un'energia specifica ed elementare.

Vedo soffrire un altro, ch'è a me affatto indifferente; lo vedo soffrire per causa altrui, ed io partecipo a quella sofferenza non solo, ma a quello stimolo di reazione, o di risentimento, che il sofferente prova di rimpetto a chi gli cagiona del male. Perchè questa partecipazione, che si è detta *compassione*, o con vocabolo più gene-

rico *simpatia?* Difatti io non solo non partecipo al dolore, ma al piacere: non solo partecipo al risentimento di chi è offeso, ma alla gratitudine di chi è beneficato. Come vi partecipo?

Io non vi partecipo in forza di un ragionamento: io non dico, per esempio, che l'offensore viola la legge divina, o che fa cosa contraria alla ragione; e neppure che l'offesa fatta oggi ad altrui impunemente, domani potrebbe farsi contro di me: nulla di tutto ciò. Io sento il dolore altrui, sento insieme con un altro, senza sapermene dare nessun conto.

Perchè sento così, perchè partecipo ad un dolore, senza uno stimolo diretto, che me lo abbia eccitato?

Le spiegazioni sono state diverse, ma il fatto rimane fuori di contestazione.

Può darsi che ciò nasca da un'associazione tra la rappresentazione e l'emozione che l'accompagna, di modo che a vedere la prima, si suscita la seconda? Sarebbe il caso della Didone virgiliana:

Non ignara mali, miseris succurrere disco [1].

Una data impressione mi ha cagionato dolore; la vedo in altrui, e si eccita in me lo stesso dolore, altra volta sperimentato.

Se non che, secondo questa spiegazione, la stessa impressione, su chiunque avvenuta, dovrebbe risvegliare in me la identica emozione, ed intanto non è così. Vedo battere un animale, e non provo lo stesso sentimento, che mi si eccita a veder battere un altro uomo. Dunque, non è l'associazione semplice tra una data rap-

---

[1] [*Eneide*, I, 630].

presentazione ed una data emozione, che possa spiegare il fenomeno della simpatia: si richiede qual cos'altro. Che cosa? Si richiede, che l'individuo, al cui dolore partecipo, sia di natura simile alla mia, che sia uomo come me. La natura comune perciò è il fondamento della simpatia, ed è tale perchè, essendo rappresentato sotto una stessa immagine il corpo mio ed il corpo di un mio simile, è ragionevole che la emozione che accompagna essa immagine, sia del pari comunichevole.

Il sentimento morale, insomma, è un fenomeno complesso: c'entra, come criterio, l'utilità comune; e c'entra, come fondamento psichico, la simpatia. Il primo di questi elementi si trova consegnato nell'ambiente morale, in cui vive ciascun popolo: l'approvazione e la disapprovazione di certe azioni fa parte del tesoro tradizionale delle esperienze accumulate di generazione in generazione; le credenze religiose, le leggi civili, le costumanze concorrono a rinvigorirne la efficacia. L'altro elemento, il subbiettivo, crea nell'organismo certi gruppi di associazioni, che diventano tenaci, e fino a un certo punto trasmessibili per eredità. Così a poco a poco l'uomo acquista il senso morale, il quale esercita non piccola parte nella determinazione del nostro volere. Il senso morale, però, non è ancora virtù, nè molto meno carattere morale. Tutt'i popoli civili sono forniti di senso morale, gustano la virtù e la lodano; non tutti sono potenti ad esercitarla, e molto meno a conformarvi costantemente la condotta di tutta la vita. Perchè ciò succeda, il sentimento dee trasformarsi in volere ed in abito.

CAPITOLO IX.

LA VOLONTÀ.

1. *Distinzione della volontà dalle attività pratiche inferiori.* — Il carattere morale si acquista mediante l'abito di operare secondo una massima conforme alla ragione: la ragione prescrive di attuare il fine umano: ci dev'essere, dunque, in noi un'attività, la quale sia capace di conformarsi alla ragione, e da cui s'inizia quella serie di azioni, che, rassodata e divenuta coerente, possa meritare poi il nome di abito virtuoso.

C'è, ora, quest'attività? È la medesima dell'appetito, dell'istinto, del desiderio, ovvero è un'altra? Ecco la nuova domanda, che si affaccia in questo punto.

Noi sogliamo denominare volontà quest'attività propria dell'uomo, ed a lei attribuiamo l'origine della virtù. Noi andiamo più oltre: contrapponiamo quest'attività alle altre testè accennate: noi, adunque, riconosciamo che nella volontà concorrono altre determinazioni, che in quelle mancano. Che cosa ha essa di più?

Aristotele distingue nelle facoltà inferiori dell'uomo quelle, le quali non partecipano alla ragione, e quelle, che possono parteciparvi: non ci partecipa, per esempio, la facoltà nutritiva; ci partecipa l'appetitiva.

2. *Definizione della volontà.* — *L'appetito, in quanto è diretto dalla ragione, è,* secondo lui, la *volontà.*

Di modo che la volontà non sarebbe un'attività elementare, ma risulterebbe dall'appetito e dalla ragione, o, secondo il linguaggio aristotelico, dall'oressi e dal noo. Nè l'appetito sarebbe recisamente contrario alla ragione, potendo anche parteciparvi.

Se non che la ragione, a cui partecipa l'appetito, è la *pratica,* quella cioè che versa intorno alle cose agibili. Di che si scorge quel che abbiamo antecedentemente avvertito: aver cioè Aristotele posto a capo del processo teoretico, il senso; del processo pratico, l'appetito; ad aver annoverato insieme con loro il noo, il quale è necessario al compimento sì dell'un processo e sì dell'altro.

3. *Ragion pratica, fini, mezzi.* — Che cosa vuol dire *ragione pratica?*

Vuol dire la ragione in quanto determina il fine, ricerca i mezzi di conseguirlo, e prescrive le massime dell'operare.

La funzione del volere è, quindi, molto complessa, e va esaminata negli atti elementari, onde risulta.

La determinazione del fine è da Aristotele detta βούλησις, o volontà propriamente detta: la deliberazione de' mezzi ordinati ad attuarlo si dice consiglio, προαίρεσις.

Parlando dell'istinto noi vedemmo, che in esso ci era pure un fine da raggiungere, e delle azioni che erano ordinate a quel fine: noi però soggiungemmo che tutto quell'ordinamento era inconscio. Nella volontà, sì del fine e sì dei mezzi abbiamo chiara coscienza.

Similmente, parlando del desiderio, noi vedemmo che

l'oggetto desiderato era stato altra volta sperimentato in congiunzione con un nostro piacere; e che, per effetto di quell'associazione antecedente, noi, per procurarci lo stesso piacere, desideravamo lo stesso oggetto. Qui c'è la coscienza certamente: ma la relazione tra il fine e i mezzi si fonda soltanto su di un'associazione antecedentemente sperimentata: non c'è scelta tra un mezzo e un altro.

Sicchè nelle funzioni precedenti dobbiamo un fine, ed abbiamo de' mezzi: ma nell'istinto manca la coscienza del fine, e nel desiderio manca la scelta dei mezzi. Nella volontà c'è dippiù quella coscienza, e questa scelta: c'è la βούλησις, ch'è il conscio proponimento del fine; e c'è la προαίρεσις, che è la deliberata scelta de' mezzi.

Tra l'istinto, il desiderio e la volontà c'è in comune la *tendenza,* cioè lo sforzo di raggiungere un fine: ma il fine non è proposto nello stesso modo, e i mezzi sono altrimenti adoperati. Il divario nasce dalla *bulesi* e dalla *proeresi*, che sono due funzioni della ragione pratica.

La volontà è, dunque, *un'attività, che tende ad un fine consapevolmente propostosi, con mezzi deliberatamente prescelti.*

L'attività nostra, questa tendenza fondamentale, che variamente si manifesta, è, in sostanza, una stessa; ma ciò non toglie che, sviluppandosi, possa talmente arricchirsi, da mostrarvisi in conflitto un modo di manifestazione con l'altro. Così, per esempio, il fine di acquistarsi fama con lo studio può contrastare col fine di arricchire trafficando: il conflitto c'è nei fini, ed è innegabile; ma è necessario per questo di ammettere un'attività studiosa ed un attività trafficatrice?

L'appetito, notammo di sopra, si palesa in due modi opposti, come inclinazione e come avversione: c'è bisogno di ammettere due appetiti opposti?

Il giudizio è affermazione e negazione: c'è bisogno di ammettere due attività giudicatrici?

4. *Rapporto della volontà con l'appetito.* — Intanto così han fatto coloro, che hanno attribuito alla volontà un'attività, non solo diversa dall'appetito, ma ad esso opposta; e su di questa opposizione primitiva hanno poi fabbricato un dualismo irreconciliabile nell'uomo.

L'appetito, diceva Aristotele, può partecipare alla ragione, e per questa partecipazione appunto è possibile la virtù morale: ora come potrebbe parteciparvi, se l'attività appetitiva fosse in assoluto contrasto con l'attività razionale, ossia con la volontà? Accettare l'assoluto contrasto vuol dire o rendere impossibile la virtù, o farla consistere nella esclusione di ogni appetito sensibile. Ora una virtù, la quale escludesse ogni appetito, sarebbe come una scienza, la quale escludesse ogni percezione sensibile: ad entrambe mancherebbe la base salda, entrambe si ridurrebbero a forme vuote.

Da qui è dato vedere quanto profonda sia la dottrina di Aristotele, il quale, pur negando che la virtù si possa confondere con la semplice disposizione naturale, riconobbe però che, fuori della disposizione naturale, virtù non ci può essere neppure. La virtù, diss'egli nel suo serrato linguaggio, non è della natura, nè fuori della natura (οὔτ᾿ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί) [1])

La volontà, adunque, presuppone l'appetito e la ra-

---

[1]) [*Eth. Nic.* II, 1, p. 1103 a 23-24].

gione pratica; non è un'attività originaria, ma una funzione risultante da più altre: la vera originalità appartiene alla ragione; nè l'uomo si può dire che abbia una volontà, se non quanto siasi sviluppata la sua ragione. La ragione perciò non dee confondersi con la volontà, neppure quando si restringa alla sola ragione pratica: perchè nella volontà, oltre la ragion pratica, concorre l'attività appetitiva.

L'originalità appartiene all'appetito: la trasformazione e lo sviluppo dell'appetito si fa mercè della ragione.

5. *La spontaneità dello spirito nella volontà e la psicologia empirica inglese.* — Or qui si potrebbe opporre, che così ogni nostra azione dipenderebbe dal di fuora, perchè l'appetito è mosso dal sentimento, ed il sentimento è eccitato da cause esterne: il che parrebbe distruggere ogni nostra autonomia personale.

L'obbiezione avrebbe valore, se si ammettessero queste due proposizioni: la prima, che *tutta la nostra attività appetitiva sia determinata sempre ed in ogni caso da un sentimento:* la seconda, che *ogni sentimento abbia origine da un'eccitazione esterna* [1]).

---

[1]) Queste due tesi costituiscono le fondamenta della psicologia di Herbert Spencer. Per lui non c'è nulla di originario, nulla che non derivi dalla esperienza. La vita dello spirito, come ogni vita in generale, è un adattamento continuo degli stati interni di coscienza alle relazioni esteriori.

Ad uno stimolo si associa uno stato psichico: si riproduce il primo, e tosto rivive il secondo. Se questa associazione diviene abituale, tra lo stimolo e lo stato di coscienza si forma tale coerenza tenace, che il loro vincolo è indissolubile. Così nasce appunto l'istinto, che è un'associazione automatica, e quindi fa

Ora noi abbiamo accennato dianzi, che, oltre ai sentimenti di origine esterna, hanno luogo in noi sentimenti estetici, intellettuali, morali, religiosi, i quali non si collegano con stimoli esteriori.

D'altra parte, non sempre l'appetito tien dietro ad un sentimento: la stessa mancanza di sentimento può

---

parte del nostro organismo; e, divenuta organica, si trasmette per eredità.

Che se poi la coerenza non è così salda, se altre serie vi si frappongono, se allo stimolo non conséguita indissolubilmente quel dato stato psichico, ma ne conséguita or uno or un altro, allora al ripetersi dello stimolo possono suscitarsi varie serie di stati psichici, anzi tutti questi gruppi fanno a gara di rivivere; s'ingaggia una lotta, un gruppo prevalente si traduce in azione, è *voluto;* gli altri, i pretendenti, rimangono in uno stato ideale, in una mezza volizione, nello stato di *desiderio.* E poichè allo stimolo, a motivo di questa lotta, non è tenuta dietro incontamente l'azione: poichè ci è stata nel tramezzo una sosta, perciò noi abbiamo avuto tempo di esserne informati, ed è nata la *coscienza.* La coscienza è appunto uno stato psichico, che dura un tempo apprezzabile.

La volontà, come si scorge chiaramente, non è, per Herbert Spencer, altro che la reazione verso lo stimolo esterno: reazione, la quale, per essere meno pronta, si differenzia dall'istinto. Ed è meno pronta, perchè lo stimolo esterno è stato combinato con gruppi svariati, e, finchè dura il loro conflitto, allo stimolo non può seguire prontamente l'azione.

Dall'azione riflessa alla volontà il divario è soltanto di maggiore o minore complessità: ed ecco il corso, che si percorre per progredire dalla prima all'ultima.

Nell'azione riflessa c'è una sola impressione, a cui conséguita una sola contrazione muscolare. Nell'istinto c'è un gruppo d'impressioni, a cui è coordinato, per lunga ed ereditata abitudine, un altro gruppo di contrazioni. Nella volontà c'è una impressione, a cui sono coordinati più gruppi di contrazioni, i quali gruppi, non potendosi tutti quanti tradurre in movimenti reali, si contrastano a vicenda, finchè uno non riesca a trionfare degli altri.

sollecitarci all'azione: tra la nostra recettività e la nostra attività non ci è quella equipollenza precisa, sì da poter dire che noi tanto rendiamo, quanto riceviamo. Lo spirito non si può ridurre ad una specie di congegno meccanico, il quale, senza produrre nulla di proprio, servirebbe a ricever dal di fuora impressioni, ch'ei rimanderebbe poi, di peso e di misura equivalenti, convertite in azioni riflesse e in contrazioni muscolari.

Nella stessa psicologia inglese si è messa in rilievo, benchè in modo non abbastanza pieno, la spontaneità propria dello spirito, ossia quella parte di attività originaria, la quale non è ricevuta dal di fuora. Mill notava la totale assenza di ogni spontaneità come una lacuna di quella psicologia, che si fonda su la legge dell'associazione per spiegare i fatti dello spirito. L'attività non può mai scaturire dalla passività: un'attività primordiale, originaria, è necessità di ammetterla nell'uomo [1].

---

[1] Aristotele chiama l'anima *entelechia* [*De anima*, II, 1, 5] [1]), precisamente per rispetto alla forza motrice del corpo.

I psicologi su questo punto non sono di accordo: vi sono alcuni che hanno ritenuta questa forza originaria, e vi sono altri i quali hanno voluto escludere ogni attività, la quale non fosse proveniente da un moto esteriore. Ed è singolare, che nel mentre si attribuisce un movimento intrinseco ad ogni molecola della materia, si disdisce poi un altrettale movimento al nostro organismo. La dottrina di Herbert Spencer, come abbiamo visto, è perciò il reciso contrapposto dell'entelechia aristotelica.

Il Bain non vuol negare ogni attività primordiale, e d'altra

---

[1]) [*Entelechia o energia* (ἐντελέχεια, ἐνέργεια) dice Aristotele, in generale la forma di un essere, in quanto traduce in atto la possibilità (δύναμις) dell'essere stesso. In particolare, l'anima è l'entelechia del corpo che abbia potenzialmente la vita, in quanto fa sì che il corpo non abbia la vita soltanto in potenza, ma anche in atto].

Qual'è dessa?

Il Bain ha trovato quest'organo spontaneo *(self-acting)* nel cervello. Il germe di quest'attività spontanea ha sede nei centri nervosi, ed opera senza bisogno d'impressione esterna, senza bisogno di sentimento anteriore.

Ora, accompagnandosi a questa spontaneità la coscienza del fine e la scelta dei mezzi, nasce la volontà.

Aristotele aveva distinto abbastanza chiaramente ciò che aveva il principio in noi da ciò che aveva il principio fuori di noi, ed aveva chiamato spontaneo il primo, coatto il secondo: (ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον).

La spontaneità però è comune all'appetito, all'istinto, al desiderio, alla volontà: il principio di tutte queste attività è sempre in noi; nella volontà soltanto però il fine è proposto consapevolmente, ed i mezzi sono scelti deliberatamente. E però soltanto le azioni volontarie sono tutte nostre: di loro noi non siamo soltanto il principio; ma il mezzo ed il fine altresì. Ne siamo il principio, operando; ne siamo il mezzo, scegliendolo; ne siamo il fine, proponendocelo.

Nè queste funzioni si accompagnano quasi esteriormente con l'appetito, ma vi s'intrinsecano, ne svilup-

---

parte non vuole staccarsi del tutto dalla provenienza esterna; ed ammette una certa originalità di forza motrice prodotta dal cervello; ma dichiara che questa produzione è dipendente dallo stimolo organico della nutrizione. Il dippiù di forza, che eccede il bisogno della nutrizione, andrebbe a vantaggio dell'attività muscolare. A noi qui non preme cercare la genesi prima di questa nostra attività originaria: basta che ella ci sia, e che a lei appartenga la coordinazione e la direzione delle nostre serie psichiche. Così al fisico per spiegare i fenomeni della luna non è necessario sapere come siasi formato il sole.

pano l'energia, fanno ch'esso stesso diventi un processo pratico, in virtù del quale infine rimane trasformato. Nell'istinto il fine era già dato, ed insito nella stessa disposizione organica: nella volontà il fine è posto da noi stessi. Quando anche noi ci proponiamo un fine indicato dalla natura medesima, esso assume un altro valore; diviene in certo modo una nostra creazione. Il divario, che corre tra l'azione istintiva e l'azione volontaria, non consiste soltanto nella maggiore o minor prontezza, con cui allo stimolo succede l'azione, ma principalmente nella qualità del fine, a cui quelle azioni tendono. Il fine dell'istinto è immediato, il fine della volontà è mediato, o riflesso; il primo appartiene a me, ma non è opera mia: il secondo appartiene a me, ed è da me proposto; onde quest'ultimo si può dire doppiamente mio.

Insistiamo su questo divario, che per noi è capitale. Ogni animale ha l'istinto di conservare la propria vita, o di propagarla; ma non ogni animale è consepevole di questo fine, a cui sono ordinate le sue funzioni. Chi n'è consapevole, non solo vi tende, ma sa di tendervi, e vuol tendervi; e la cognizione impronta a questa tendenza una forma di universalità e di necessità, secondo che suole avvenire in ogni conoscenza.

Si richiami in mente per poco ciò che abbiam detto nella prima parte a proposito del concetto. L'oggetto concepito acquista il valore della universalità; il simile succede ora qui. Il fine, in quanto voluto, non è semplice fine istintivo nella sua forma immediata e particolare, ma è un fine concepito come necessario ed universale, è un'intenzione: più tardi sarà una massima.

L'attività pratica procede di pari passo con l'attività

teorica. Aristotele se ne accorse, e raffrontò [1] la proeresi, o deliberazione, con l'opinione (δόξα); avvertendo che quella si riferisce al fare, questa al conoscere; che della deliberazione si può dire ch'è buona o cattiva; della opinione, che è vera o falsa.

Egli avrebbe potuto riscontrare eziando la volontà col concetto logico; ma, se nol fece esplicitamente, vi si appressò di molto. La volontà, ei dice, si riferisce al fine; la deliberazione alle cose che conducono al fine. Intorno al fine, soggiunge con la solita sottigliezza, non si delibera; proposto ch'esso siasi, si delibera solo intorno ai mezzi di conseguirlo (βουλευόμεθα δ'οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη [2]).

Ora, per qual causa sul fine non si delibera? Perchè, diciamo noi, esso è concepito come qual cosa di necessario: cotesta necessità del fine è appunto la nota differenziale dell'azione volontaria.

La deliberazione versa sui mezzi: quali?

Su quelli soltanto, nota Aristotele, che sono in nostra potestà; osservazione giustissima, perchè si verifica quotidianamente in tutte le deliberazioni, che accade di fare.

Per noi quest'osservazione ha un'importanza speciale per combattere la spiegazione di coloro, i quali, come Herbert Spencer, riducono la funzione del deliberare ad un giuoco meccanico dei vari gruppi di rappresentazioni associati a quella data impressione. Se reggesse questa spiegazione, tutti i gruppi entrerebbero nel conflitto, quando si tratta di prendere un partito: invece entrano quei soli, la cui attuazione è in nostra potestà; il che vuol dire, che la nostra potestà, presentemente

---

1) [*Eth. Nic.*, III, 2, p. 1112 a 1 e segg.]
2) [*Eth. Nic.*, III, 3, p. 1112 b 11-12].

effettiva, è il criterio da cui prende norma la nostra deliberazione, e non già la confusa e meccanica associazione di tutti gli stati psichici, che alla rappresentazione di quel fine erano antecedentemente collegati.

Il conflitto, che ha luogo nella deliberazione, è difatti l'antecedente necessario della risoluzione, o della volizione che dir si voglia; ma questo conflitto non si può pensare abbandonato a discrezione dell'associazione meccanica, poichè esso medesimo si esercita in una sfera più ristretta, che non sia l'associazione medesima; limitandosi tra quei mezzi soltanto, di cui il principio è in nostro potere. Fra le varie serie ordinabili al raggiungimento di un fine succede una vera e propria selezione [1]).

Un'altra prova della efficacia del nostro potere è la sospensione di ogni risoluzione, quando non abbiamo ancora preferito un'azione alle altre. Questo atto di sospensione non sarebbe possibile, se il contrasto si dovesse decidere meccanicamente dalla forza rispettiva dei vari gruppi, che si contendono la vittoria. Perchè, infatti, si sospende la risoluzione? Perchè non si è chiari del valore rispettivo dei motivi in conflitto. Ora, se la risoluzione fosse un risultato meccanico, questa consapevolezza del valore dei motivi evidentemente non sarebbe necessaria.

Il Franklin per ovviare ai pericoli di una frettolosa risoluzione aveva inventato ciò che ei soleva chiamare la sua *Algebra morale*. Esitate sul partito da prendere? diceva egli: ebbene, indugiate tre giorni o quattro; rifletteteci sopra; segnate in una carta, a due colonne, i motivi pro o contro; annotatevi allato le vostre con-

---

[1]) [Quest'ultimo periodo fu aggiunto nella 2ª ed.].

clusioni provvisorie; raffrontate le une con le altre bilanciatele, aspettate ancora dell'altro, e poi risolvete. Tutto questo temporeggiamento consigliato dal Franklin sarebbe impossibile, se le nostre parti fossero onninamente limitate ad essere il semplice teatro di una battaglia, alla quale non ci sarebbe lecito di dar neppure la menoma direzione.

Presa la risoluzione, tosto segue l'azione. Come la risoluzione, che è un atto psichico si traduca in un movimento reale, è un problema, che non è stato chiarito ancora, nè forse sarà chiarito mai. Certo è però, che il fine, proposto idealmente, finisce col divenire un'azione reale: nel tramezzo ci è la deliberazione, che è una funzione della ragione pratica, una valutazione di motivi.

Che cosa siano i motivi, e quale sia la loro efficacia, vedremo nell'altro capitolo.

CAPITOLO X.

MOTIVI E LIBERO ARBITRIO.

1. *La quistione della libertà del volere.* — La volontà è la facoltà del fine: ora codesto fine ella può proporselo ad arbitrio, ovvero v'è determinata? Può, in altri termini, esercitare verso il fine quella scelta, che abbiamo visto esercitare a raggiungerlo, poichè se lo è prefisso? C'è una libera scelta del fine, come c'è una libera scelta dei mezzi?

Bisogna prima intender bene la quistione, per valutarne l'importanza, perchè da questa dipende poi tutta l'Etica.

Noi sappiamo che ogni fenomeno dipende da una causa; abbiamo visto che nel mondo meccanico questa legge è costante; che nel mondo organico vige pure, ma piglia un altro nome e si dice eccitazione; e non muta soltanto di nome, ma di valore altresì. Imperocchè, se nel mondo meccanico l'intensità dell'effetto è proporzionata a quella della causa, nell'organico questa proporzionalità finisce, perchè l'azione bisogna che sia ricevuta *(intussuscepta)* dall'organo nel quale subisce una modificazione.

Questa medesima legge di causalità, quando l'azione non è ricevuta attraverso dell'organo soltanto, ma at-

traverso dell'intelletto si dice motivazione. Perchè una causa esterna mi determini a volere, non basta che sia ricevuta nel mio organismo, ma occorre di più che passi per l'intermedio dell'intelletto, che io me la rappresenti.

La causa del mio operare, in quanto rappresentata, si dice *motivo*.

Premesse queste cose, è evidente, che quando io mi son prefisso un fine, il fine stesso mi sprona, mi determina a cercare i mezzi per conseguirlo, a costruire la serie, a capo della quale sta l'effettuazione del fine. Ma il fine perchè me lo son proposto? Chi mi vi ha indotto? C'e stato bisogno di un motivo, ovvero è un effetto, che non ha nessuna ragione e che prorompe immediatamente dal mio volere?

A questa domanda alcuni hanno risposto: dipende assolutamente da noi, e noi siamo perfettamente liberi di proporcelo, o no, a nostro arbitrio; e cotesta potestà di volere o non volere si è chiamato *libero arbitrio (liberum arbitrium)*, o *arbitrio d'indifferenza (arbitrium indifferentiae)*.

In questa indifferenza di poter volere o non volere consiste appunto la libertà. Se s'impugnasse cotesta indifferenza, se si dicesse che noi dobbiamo in ogni volizione essere determinati da un motivo, la nostra libertà sarebbe ita. Intanto la coscienza ci fa ampia testimonianza di questa libertà.

2. *Critica del concetto del libero arbitrio.* — Contro questo arbitrio d'indifferenza sono insorti moltissimi filosofi, i quali hanno sostenuto indispensabile la determinazione del volere per mezzo di motivi, e hanno quindi impugnato l'esistenza di un mero arbitrio.

Vi appellate alla coscienza, han detto costoro? Ebbene, che cosa vi attesta la coscienza? Vi attesta che se volete una cosa, potete farla. Son seduto, voglio alzarmi, e tosto al mio volere tien dietro l'atto dell'alzarmi. Ma per qual motivo abbiate voluto alzarvi non sempre la coscienza può attestarvelo; e quando voi siete ben chiari della origine della vostra volizione, è indubitato che sempre qualche motivo l'ha preceduta. Sicchè è da argomentare, che negli altri casi, quando del motivo non siete consapevoli, un qualcheduno però ci sia dovuto essere, perchè la vostra volontà non può sottrarsi alla legge generale di causalità, che richiede per ogni effetto una causa efficiente.

La coscienza, adunque, dice: posso fare ciò che voglio; ma non dice: posso volere ciò che voglio. Chi ci ponga ben mente, anzi, la coscienza testifica che la nostra volontà è stata mossa da qualche motivo semperchè si risolve a volere.

Locke il primo, e Leibniz, dipoi, han fatto un'osservazione decisiva su questa controversia.

« Noi, scrive Leibniz, non vogliamo volere, ma vogliamo fare, e se volessimo volere, noi vorremmo voler di volere, e così si andrebbe all'infinito. »

L'argomento di Locke e di Leibniz significa questo; la volontà può volere ogni cosa, ma non può volere sè stessa: se ella medesima fosse voluta, si presupporrebbe la volontà, quando ancora non ci è.

3. *La necessità del fine.* — La volontà ha bisogno di un fine per esistere, e questo fine non può essere la sua volizione medesima.

La teorica del libero arbitrio implicherebbe appunto l'assurdo, che la volontà volesse il suo volere, fosse

attività vuota; non a torto adunque cotesto arbitrio vuoto, indeterminato, è stato riputato un'astrazione, una chimera.

Aristotele, sebbene ai suoi tempi non si cercasse molto sottilmente in questa controversia, che fu agitata più tardi dagli Stoici, conobbe chiaramente nell'attività volitiva due momenti, uno concernente il fine, l'altro i mezzi. E del primo afferma, che non si dia deliberazione, dei secondi sì [1]. Il fine per lui è colto immediatamente, ossia traducendo il suo linguaggio nel nostro, il volere non è voluto, non è preceduto da un altro atto della stessa volontà, è immediato.

Intanto la volontà non si può confondere con l'oressi, con la tendenza originaria, che noi abbiamo da natura: non si può confondere, ma di quivi è necessario pigliar le mosse per chiarire questa nostra attività.

Il fine umano è dato ora con la nostra esistenza, non lo poniamo noi certamente. A questo fine tendiamo inconsciamente con le nostre prime azioni; ma queste non sono ancora la volontà. Conosciuto questo fine, noi continuiamo a tendervi non più inconsapevolmente, ma con coscienza piena e chiara, ed ecco spuntar la volontà. Se non che, operando, il fine medesimo si è a mano mano allargato: tendevamo prima a conservare le nostra esistenza ed a propagarla: tendiamo poi non alla semplice conservazione, ma all'accrescimento e alla perfezione della nostra attività. Il fine, di naturale, si è fatto umano: la tendenza, di oressi, si è fatta volontà.

Il fine, conosciuto, ha acquistato inoltre il carattere di necessità e di universalità: la tendenza inconscia-

---

[1] [Cfr. sopra p. 70].

mente fatale dell'istinto si è convertita in massima universale del nostro operare.

La volontà, adunque, tende ad un fine, indotta da una massima. Questa massima è appunto il motivo umano. Ogni nostra rappresentazione, ogni gruppo di rappresentazioni può far da motivo, ed indurci ad operare: ma quella volizione soltanto ha un valore etico, la quale sia determinata da una massima.

L'operare costantemente in virtù ed in conformità di una massima si dice *abito morale.*

Acquistata che abbia la nostra volontà tal forza di resistenza, da non lasciarsi muovere da altri motivi, salvo che da quelli, che sono d'accordo con le massime da lei adottate, il carattere morale si dice consolidato.

Il carattere di un individuo si valuta dal diverso modo di reagire verso i motivi.

Sopra di tal uomo ha presa un motivo, che verso di tal altro si spunta, e rimane inefficace: perchè ciò? Per la differenza del carattere. Succede in questo caso, come nella natura, dove le stesse forze producono diversi effetti secondo il vario termine, a cui sono applicate: il sole imbianca la cera, annerisce il cloruro di argento; rammollisce la cera medesima, e indura l'argilla.

Or se nella reazione del carattere verso i motivi, e nella formazione dei motivi consiste la nostra libertà, che cosa deve dirsi del carattere, che cosa dei motivi?

4. *Causalità etica, educabilità e responsabilità.* — L'arbitrio è stato escluso, perchè contradditorio col concetto della volontà; una determinazione è stata ritenuta per indispensabile: in che consiste essa? Nuoce alla

nostra libertà? Esaminiamo brevemente la genesi dei motivi, da cui tutto il problema dipende.

Le Scuole avevano un adagio, che la causa finale muove non per quel che è, ma per quello che è conosciuta: *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.*

Or dunque, soltanto un atto nostro può sollevare una semplice causa esterna al valore di motivo. Un oggetto non sarà mai una causa finale, un motivo, senza la mia cooperazione.

E non basta: perchè questo motivo, che potrebbe avere un valore momentaneo, acquisti una efficacia durevole, occorre un'altra trasformazione, occorre che io lo sollevi più in alto, che io gli attribuisca un valore universale, che io ne faccia una massima di condotta.

E non basta neppure: perchè questa massima diventi mio carattere morale, occorre che io, oltre ad averla praticamente riconosciuta, mi vi conformi costantemente, la tramuti in abitudine per mezzo di un esercizio continuo.

Sicchè la causa esterna, per diventare causa finale, ha bisogno di passare pel tramezzo del mio intelletto; per diventare mia massima, ha bisogno di essere approvata nella sua universalità; per diventare mio carattere, ha bisogno di essere seguìta costantemente.

Rappresentazione, massima, abito sono altrettanti gradi, pei quali si va dalla causalità esterna alla causalità etica.

Di guisa che non la mancanza di ogni causa si richiede a costituire la mia libertà, ma la trasformazione delle cause esterne in motivi, in massime, in abiti.

E se tanta cooperazione si richiede alla formazione del carattere, noi possiamo conchiudere che la nostra

libertà rimane incolume, quando anche riconosciamo la influenza dei motivi su le nostre risoluzioni. Non osta alla libertà il carattere, perchè formato da noi; non i motivi, perchè alla loro efficacia è necessaria la cooperazione del carattere.

Ma dichiariamo meglio questi due punti, che sono veramente capitali.

Il carattere morale abbiamo visto che non s'ha da confondere col naturale; e che quindi è, nella massima parte, formato dalla educazione; è una modificazione della disposizione nativa.

Ma, formato che si è per mezzo dell'abitudine, è poi, per l'avvenire inalterabile?

Questa domanda è diversa da quella, che riguarda la modificazione del naturale; prima si chiedeva: può l'uomo con la educazione modificare il carattere naturale? Ora, invece, si chiede: può l'uomo, formato che siasi un carattere morale, alterarlo e correggerlo?

Alla prima domanda abbiamo risposto affermativamente, sostenendo contro lo Schopenhauer la modificabilità del carattere naturale per via dell'istruzione intellettuale, accompagnata dall'abitudine.

Alla seconda rispondiamo ora, che, ammessa una volta la pieghevolezza dello spirito, e la sua influenza costante su le proprie azioni; risposto che si è affermativamente alla prima domanda, bisogna rispondere anche affermativamente a questa seconda. L'uomo può correggere il suo carattere morale; ma è da soggiungere subito, che le difficoltà sono assai più gravi, e che la possibilità medesima sottostà ad alcune limitazioni.

Egli è chiaro, difatti, che l'attività dello spirito ha più efficacia a modificare una disposizione naturale, che a disfare l'opera sua medesima; nella stessa guisa, come

Orazio cantava, che la lana, ritinta, non ripiglia più i colori perduti.

> . . . . . . *neque amissos colores*
> *Lana refert medicata fuco;*
> *Nec vera virtus, cum semel excidit,*
> *Curat reponi deterioribus.*

Eppure la speranza della correzione dei colpevoli, per esigua che sia, non è vana del tutto. Difficoltà ce ne sono, gravissime, ma impossibilità assoluta no.

Fin dove si estende ragionevolmente questa speranza? Fin dove rimane aperta la capacità di crearsi nuovi motivi, nuove massime, nuove abitudini. Esaurita che sia questa capacità, e ad una certa età si può dire esaurita, ogni ulteriore modificazione è impossibile.

Bisogna però avvertire, che, essendo i motivi dipendenti dalla nostra approvazione, quelli sono necessariamente più costanti, che sono conformi alla legge morale; gli altri, continuamente combattuti dalla nostra coscienza; continuamente riprovati dagli altri con cui conviviamo, si vanno a mano a mano debilitando. Sicchè tra un carattere buono moralmente, ed un altro malvagio, ha più forza di resistenza, e quindi più certezza di stabilità, quello che si fonda su massime morali, che non già quello, che si fonda su massime perverse. È più facile la correzione del colpevole, che il deterioramento di un carattere buono.

Aristotele veramente ritiene impossibile ogni mutazione, ed attribuisce all'abitudine una forza irresistibile.

Delle nostre azioni siamo padroni, a suo avviso, dal principio all'ultimo, perchè esse si aggirano intorno a cose singole; degli abiti invece, siamo padroni soltanto

a principio (τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς [1]) contratti che gli abbiamo, non istà più in noi mutarli.

Agli uomini ingiusti ed intemperanti da principio era possibile non esser tali; se divennero dunque, fu per loro volontà: divenutici, non possono essere altrimenti; appunto come della pietra scagliata, chi la scaglia poteva non farlo; scagliatala, non è in sua potestà rattenerla.

La responsabilità degli abiti, quindi, secondo la mente dello Stagirita consisterebbe nello averli iniziati, perchè il principio era in balìa di chi li ha contratti (ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ) [2]; ma da indi in poi il loro corso è fatale.

L'influsso dell'abitudine è qui, evidentemente, esagerato; e tutto quanto il sistema penitenziario dei popoli più civili è una confutazione di questa inflessibile dottrina, perchè presuppone, e talvolta dimostra, la correggibilità del colpevole.

L'abito sottrae a poco a poco le azioni dalla direzione della nostra volontà, convertendo in connessione automatica ciò che da principio era volontariamente eseguito; ma, poichè la nostra attività è tanto svariata, si esercita in tante guise, corre in tante direzioni, rimane sempre aperta allo spirito la via di prendere un altro indirizzo, stornandosi dall'antica strada, per quanto questa sia stata la più battuta. Dove ci è gran ricchezza e gran complessità di motivi, un abito solo non esaurirà tutta l'attività, quando questa sia ancora agile e rigogliosa di vita.

---

[1] [*Eth. Nic.* III, 5, p. 1114, b 31 ss.].
[2] [*Eth. Nic.* III, 5, p. 1114, a 19].

5. *Critica del determinismo meccanico di Herbart.* — A questa prima controversia s'intreccia la seconda: come operano i motivi sul nostro carattere? È la loro azione puramente meccanica, ovvero si attaglia alla nostra attività?

Alcuni hanno ammessa una determinazione puramente meccanica, spiegando il volere in un modo, che si potrebbe valutare perfettamente col calcolo, posto che fosse nota tutta la serie dei motivi. A capo di questa scuola ci è l'Herbart. Ecco la loro spiegazione.

Le nostre rappresentazioni sono da considerare come altrettante forze, e i motivi delle azioni nostre lo stesso. I motivi, entrati che sieno in conflitto, si ponderano, si bilanciano: ciascuno fa valere la forza propria: il motivo, o il gruppo prevalente, determinerà la nostra volizione.

La volontà non è, dunque, un'attività indipendente, ma il risultato di una folla di tendenze, le quali tendenze non sono altro in fondo, che rappresentazioni prevalenti: sicchè l'anima, volendo, piega dalla parte delle rappresentazioni vittrici. Piega, anzi, non si potrebbe dire neppure, a rigor di termini: dovrebbe dirsi: è rimorchiata dalla forza delle rappresentazioni [1]).

---

[1]) La spiegazione data qui dall'Herbart ha molta rassomiglianza con quella di Herbert Spencer, di cui abbiamo fatto menzione nel capitolo precedente. C'è però tra le due una differenza notevole: ed è, che la spiegazione dello Spencer si fonda sul principio, che tutto ciò che succede nello spirito è un rispecchiamento delle relazioni esteriori, e che quindi nulla vi ha di originale, e tutto dipende dal di fuora; mentre per Herbart, le rappresentazioni hanno una forza propria, ed indipendente sì dallo spirito, e sì anche dalla natura. Appresso noteremo che nell'Etica herbartiana ci sono delle idee modello originarie ed *a priori;* laddove nella filosofia dello Spencer ogni *a priori*

Nell'anzidetta spiegazione, notiamo che così l'operare umano non differirebbe da quello degli altri animali, se non perchè nell'uomo la moltitudine delle rappresentazioni sarebbe maggiore, che non già negli animali: del resto, lo stesso conflitto, e lo stesso risultato, determinato dalla vittoria di un gruppo di rappresentazioni sopra di un altro.

Ora il divario tra l'operare umano e quello degli altri animali è questo, che l'uomo opera secondo massime, gli altri animali operano secondo rappresentazioni. Qual divario c'è tra un'operazione e l'altra? Quello che intercede tra rappresentazione e concetto nella logica.

Noi abbiamo visto che nel semplice conflitto delle rappresentazioni, teoreticamente, non può nascere il concetto, che dev'essere pensato come universale e necessario: similmente, dal semplice conflitto delle tendenze non nasce la massima, che deve pensare una tendenza come regola necessaria ed universale delle sue operazioni. La massima non è una rappresentazione: la volizione non è una risultante meccanica di un conflitto di forze, che si contrastano.

Questo qualche cosa, che converte un motivo in massima; questo qualche cosa, che converte una rappresentazione in motivo, non è semplice rappresentazione, è qualcosa di originario, di indipendente, ed in esso consiste la differenza essenziale dell'atto volitivo.

Non ci è una volontà vuota, un libero arbitrio senza motivi, cioè senza contenuto; ma i soli motivi non sono

---

è sbandito, e tutto è spiegato con l'adattamento, o con la trasmissione ereditaria, quando l'adattamento si vede ad occhio che non basta.

tutta la volontà, nè l'esito del loro conflitto è tutta la volizione.

I motivi anzi non ci sarebbero neppure senza una attività che converte le semplici rappresentazioni, dando a loro un valore pratico, per mezzo di quei giudizii, che abbiamo detti valutativi.

Le massime non ci sarebbero, se ai motivi passeggeri non si desse una stabilità.

Gli abiti non ci sarebbero, non sarebbero neppure possibili, se noi non potessimo indirizzare, regolare, contenere i gruppi straripanti delle nostre rappresentazioni.

Per ridurre ad un giuoco meccanico, ad una statica e ad una dinamica la nostra attività volitiva, bisognerebbe negare i seguenti fatti: la conversione delle semplici rappresentazioni in motivi; la conversione dei motivi in massime; la conversione delle massime in abiti.

CAPITOLO XI.

FATALISMO E DETERMINISMO.

1. *Il concetto del Fato.* — L'attività umana, circondata, e sovente sopraffatta dalla natura che l'attornia, ha dovuto assai per tempo paragonare la sua scarsa possanza con quella smisurata delle altre forze, che le parevano collegate a suo danno. In questo paragone non è maraviglia, se ella ha esagerato la sua esiguità e si è non solo curvata, ma quasi annichilita sotto l'immane ed irresistibile cumulo delle forze naturali; molto più se si considera, che nei primi momenti che ella si poteva ripiegare sopra di sè, ben povera cosa doveva sentirsi: c'è anzi un'epoca oscura, in cui neppure si accinge al paragone, e rimane quasi immersa nella natura, da cui non si è peranco dispiccata e distinta.

Le azioni umane, nei tempi a cui accenniamo, appariscono un effetto necessario di cause affatto esteriori: il Fato trascina l'uomo. Gli stessi Dei, ch'egli finge ed adora, gli paiono soggetti a questo potere arcano, universale, irresistibile. Giove, benchè padre e re di tutti gli Dei, è nei poemi omerici subordinato alla parca (μοῖρα), al destino (αἶσα). Il vero eroe delle tragedie d'Eschilo è il Fato; e solo a poco a poco e lentamente la coscienza greca perviene a liberarsi da quelle

gravi catene. Del tutto però non se ne libera mai: la filosofia stoica, ultimo rimaneggiamento speculativo del Fato greco, riconosce pure quell'incatenamento necessario, ed al savio consiglia come principale virtù la rassegnazione.

Ecco in un coro dell'*Edipo* di Seneca, appartenente a quella filosofia, chiarita la forza del Fato:

Fatis agimur. Credite fatis,
Non sollicitae possunt curae
Mutare rati stamina fusi.
Quidquid patimur mortale genus,
Quidquid facimus, venit ex alto.
. . . .
Non illa Deo vertisse licet,
Quae nexa suis currunt causis.

2. *Il concetto della Provvidenza e il domma della grazia.* — Nel cristianesimo il Fato assume altra forma, perchè Iddio non è forza naturale, ma spirito. Essendo intelligente, guida provvidenzialmente gli uomini nella loro via, gl'indirizza, li governa, senza però violentarli: opera come uno spirito infinito può operare sopra uno spirito finito.

Il Fato diviene Provvidenza [1]).

Però nella tradizione religiosa ci è un altro aspetto, secondo il quale l'uomo è sottoposto all'azione divina; ed ecco in che consiste quest'altra azione.

L'uomo fu ordinato a raggiungere un premio, a cui le sue forze naturali non sarebbero state bastevoli, vale a dire la gloria eterna, che consiste nella visione

---

[1]) *Fatum* significa ciò che è stato detto, da *faris, fatur:* quasi si volesse accennare ad una parola irrevocabile, ad un decreto, che non può esser cangiato.

beatifica di Dio. A questo fine Iddio lo abilitò per mezzo della grazia. L'uomo peccò, e perdette questo dono per causa del peccato. Iddio redense l'uomo, e gli ridonò la grazia perduta pei meriti di Gesù Cristo redentore.

Da questa caduta presero argomento teologi, ed anche filosofi, per inferirne, che la natura umana tralignò, e che quindi ella non è nella sua integrità primitiva, ma è disordinata, ed il corpo è in contrasto continuo con lo spirito. Per questa interna rottura, continuarono essi, all'uomo è impossibile di fare il bene, se Dio nol soccorre colla grazia; la libertà è venuta meno, o almeno è assai debilitata; è accresciuta invece la forza degli appetiti, che sono fomite del peccato [1]).

Per tal modo l'intuizione religiosa della caduta del-

---

[1]) Lutero scrisse un libro intitolato *De servo arbitrio*, dove si studiò di dimostrare, che l'uomo, in conseguenza del peccato, aveva perduto ogni capacità di operare il bene in ordine alla sua salute eterna. La sua dottrina era molto più esagerata della dottrina cattolica, la quale insegnava, essere bensì la nostra libertà rimasta indebolita, ma non già spenta del tutto, come pretendeva Lutero.

È da avvertire però che in queste controversie teologiche si parlava sempre della libertà, come autrice di atti che potessero condurci alla salute eterna, e non già di ogni qualsiasi atto della vita umana. Per rispetto alle cose inferiori lo stesso Lutero concedeva all' arbitrio una certa padronanza; col quale temperamento correggeva in parte la disperante sentenza, con cui aveva detto esser l'uomo degenerato dopo del peccato: *non mansisse integra naturalia.*

Nella Confessione di Augusta i suoi seguaci inserirono una riserva, per la quale il domma religioso non contrastasse almeno con le esigenze dello Stato: ammettendo una certa libertà per adempiere gli obblighi di cittadino: *aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam.*

l'uomo è entrata nella filosofia, specialmente nell'Etica, per ciò che concerne la relazione fra gli appetiti e la volontà.

3. *Critica del fatalismo.* — Introdotto nell'uomo un interno conflitto, il cui esito non dipende dalla nostra attività, ma da un soccorso estraneo, l'umana libertà non è più sostenibile.

Il sistema detto fatalismo consiste appunto in ciò, che l'uomo non è autore delle proprie azioni, ma che queste dipendono da una causa estranea a lui.

Può l'uomo dipendere, e dipende in realtà dalle cause naturali, con cui si trova in mille modi implicato, ma egli deve potersene liberare: ed il principio di questa liberazione dev'essere in lui, e non può venirgli dal di fuora.

Vero è che la liberazione, di cui parla la religione, concerne un'altra sfera, la quale non riguarda questa vita; ma noi qui parliamo del concetto di libertà in generale, e sotto questo nome non possiamo intendere altro che un'attività originaria ed indipendente dallo influsso delle cause esterne.

Questa indipendenza però non va intesa in un senso assoluto. L'uomo porta con sè un organismo e con esso alcune disposizioni naturali, che sono il sostrato della sua attività: da questi vincoli ei non si può mai liberare del tutto. In che consiste, dunque, la libertà?

In ciò, che tutto quello che gli è dato esternamente ei per mezzo della sua attività se lo intrinsechi, e lo faccia suo. Così l'elemento naturale della sua esistenza rimarrà; ma, poichè è stato trasformato in prodotto spirituale, non nuocerà più alla dipendenza dell'attività

umana, e l'uomo si potrà a buon diritto chiamare libero [1]).

4. *Il determinismo.* — Come succede ora siffatta trasformazione?

Noi l'abbiamo dichiarato antecedentemente, e giova qui ritoccarne per sommi capi.

La rappresentazione suscita il desiderio; ma nè la rappresentazione diviene motivo, nè il desiderio volizione, se prima non sono stati elaborati dalla nostra attività.

La rappresentazione dev'essere approvata, dev'essere valutata per mezzo di un giudizio pratico; valutata che è, vien proposta come fine.

Il desiderio bisogna che sia anch'esso concepito come possibile ad essere recato in atto; non di possibilità logica, ma di possibilità pratica; vale a dire, che sia giudicato conseguibile per mezzo di una serie di azioni tali, che il principio di esso stia in nostra potestà.

---

1) Tra la μοῖρα greca e la *grazia* cristiana ci è due differenze notevoli. La μοῖρα era la parte assegnata a ciascuno, sia in bene, sia in male: la grazia è un'azione, che aiuta soltanto al bene.

Alla μοῖρα l'uomo non cooperava punto, anzi sottostava passivamenne; alla grazia, secondo il concetto del domma cristiano, l'uomo coopera; divario notabile, che toglie al nostro domma il crudo fatalismo della religione greca.

La teologia protestante, in questa parte, aveva peggiorata la dottrina cattolica, escludendo ogni cooperazione dell'uomo. Dopo la morte di Lutero nacquero le controversie dette *sinergistiche*, che toccavano appunto la quistione se l'uomo deve cooperare (συνεργεῖν) o no con la grazia. Alcuni seguaci di Lutero si staccarono dall'insegnamento del maestro; ed ammisero la coopezione, come fanno i cattolici.

Queste notizie sono utili per chiarire la relazione, che passa tra il determinismo filosofico e l'intuizione religiosa.

Proposto il fine, deliberato sui mezzi, l'attività appetitiva si trova trasformata in attività volitiva.

Certamente nè le rappresentazioni, nè gli appetiti sono indipendenti: benchè non siano azioni meramente meccaniche, e neppure azioni organiche, ma psichiche, non sono però volontarie. Volontarie diventano dopo: diventano per opera nostra, col processo che abbiamo testè indicato: sicchè noi possiamo dirci liberi nel volere, per questa graduale trasformazione, che andiamo facendo dei dati naturali.

Alla nostra libertà non è dunque necessaria l'assoluta vacuità, la indipendenza assoluta, ossia la separazione assoluta da ogni elemento esterno: a lei basta un'attività originaria capace di convertire l'esterno in interno.

Il sistema, il quale riconosce la determinazione della volontà per mezzo di motivi, ma che insieme ammette un'attività capace di formarsi questi motivi, si dice *determinismo* [1]).

Il determinismo, pertanto, è un sistema intermedio tra il fato e l'arbitrio.

Il fato è l'assoggettamento incondizionato dell'attività umana alle forze naturali, siano queste considerate nel loro effettivo nesso causale, o personificate in un Dio. L'arbitrio è l'attività umana, posta in bilico, come

---

1) Inteso in questo senso, il determinismo non è applicabile a quei sistemi, i quali fanno determinare la volontà non *da motivi suoi,* ma dalla meccanica associazione degli stati psichici. Così, piuttosto fatalista che determinista potrebbe dirsi Herbert Spencer, perchè l'associazione non è *formata* da noi, ma è *data,* e noi per rispetto ad essa siamo meramente passivi. Se, dunque, la volizione dipende dall'esito del conflitto fra i vari gruppi associati, noi non ci cooperiamo punto.

l'indice di una bilancia, la volontà che opera a caso, senza motivi, cioè senza ragione. Il determinismo sta nel tramezzo, e non accetta nè la dipendenza incondizionata del fato, nè la indipendenza incondizionata dell'arbitrio.

Ne' primi inizii di ogni civiltà la credenza nel fato nasce dalla poca consapevolezza che l'uomo ha della propria forza, ed insieme dalla robustezza della fantasia, che gli esagera la potenza della natura circostante. Questa credenza si assottiglia a misura ch'ei riesce a trionfare degli ostacoli esterni. L'invenzione delle arti, e la riflessione scientifica liberano la sua coscienza a poco a poco: più si arrichisce lo spirito, meno gli dà ombra la possanza della natura.

Il fatalismo può risorgere per qualche sistema filosofico, che, muovendo da certi presupposti, arriva a negare apertamente o copertamente ogni qualsiasi originalità del nostro volere; ma, riprodotto in veste filosofica, esso ha minor presa su le moltitudini. Così nè la filosofia stoica potè ravvivare la fede nel fato com'era nei tempi omerici; nè il sistema di Spinoza, nel periodo moderno, ebbe sì numerosi e sì ferventi seguaci, quanti n'ebbe Lutero, quando sostenne la impotenza assoluta della nostra volontà a fare il bene.

Il fatalismo religioso ha dunque maggiori pericoli, che il fatalismo metafisico. Contro le speculazioni insorge il sentimento della propria responsabilità; dirimpetto alle credenze questo sentimento può meno.

Se da questo estremo ci rivolgiamo all'arbitrio inconsulto e vuoto, è facile toccarne con mano l'incoerenza. Quelli stessi, i quali propugnano che la volontà nostra può risolversi, senza motivo di sorta, a vedere una azione fatta da un altro, escono essi i primi in questa

domanda: e perchè l'ha fatta? Questa domanda non avrebbe senso, se in tutti non fosse invitta la persuasione, che senza motivi non si opera. Le Scuole avevano un adagio, che fa al caso nostro: *omne ens intelligens agit propter finem*. Fine e motivo hanno lo stesso valore, perchè il fine, come notava Aristotele, è quello che al postutto ci muove veramente all'azione.

Si è talvolta obiettato, che noi possiamo scommettere, che tra due motivi, uno più poderoso dell'altro, la nostra volontà preferirà il più debole, se così le attalenterà di fare. E noi siamo certi, che la scommessa sarebbe un altro motivo, il quale aggiunto al primo, e più debole, farebbe traboccar la bilancia dal lato suo, Senza la scommessa sarebbe succeduto precisamente il contrario.

La nostra libertà non consiste, come abbiamo avvertito di sopra, nella mancanza di ogni motivo, ma nella formazione di motivi tali, i quali ringagliardiscano le massime morali, ed assicurino loro il trionfo sui motivi passionali ed interessati.

Senza questo rincalzo dato ai motivi etici per mezzo dell'abitudine, la forza vittrice della cupidità ci trascinerà impotenti, ed invano riluttanti. Ecco in qual modo Ovidio dipinge questo disuguale conflitto in persona di Medea:

> . . . . . *si possem, sanior essem*
> *Sed tradit invitam nova vis; aliudque Cupido,*
> *Mens aliud suadet: video meliora proboque;*
> *Deteriora sequor* [1])

Nelle mura di Pompei si trova scritto il seguente

---

[1]) [*Metamorfosi*, VII, 18-21].

verso, ch' esprime l' impotenza di un mal capitato amante:

Odero si potero; si non, invitùs amabo.

La pretesa bilancia dell'arbitrio è una mera finzione; e sul presupposto della efficacia de' motivi si fonda appunto la scienza educativa.

Lo spirito umano, avendo la capacità di crearsi nuovi stimoli, i quali da natura non avrebbe, e di rafforzarsene, è il solo perciò che possa liberarsi dal giogo degli appetiti immediati. La libertà non è equilibrio, ma è liberazione.

Davide Hume, uno de' più strenui sostenitori del determinismo, fa questa osservazione a proposito della necessità de' motivi.

Tutti ammettono in noi la responsabilità delle nostre azioni; ma non tutti sanno indicare la sorgente vera di essa responsabilità.

Cominciamo da questa avvertenza semplicissima. Perchè non si chiama responsabile un uomo delle azioni ch'ei commette per ignoranza? La risposta è chiara: perchè si suppone che quelle azioni siano provenute da lui sì, ma che non abbiano fondamento stabile nel suo spirito; perchè si suppone, che quelle azioni siano terminate in sè stesse, senza lasciar traccia dietro di sè.

Dunque, la responsabilità va connessa con la durevolezza, con la permanenza del motivo. Nella ipotesi, che la nostra volontà nell'operare sia affatto indifferente verso i motivi, che se oggi si è determinata in un modo, domani si determirebbe in un modo opposto, quella costanza, su cui si fonda la responsabilità, evidentemente verrebbe meno.

Un'altra osservazione ancora.

Noi abbiamo visto che il carattere morale risulta dal naturale, e dalle modificazioni che gli abiti hanno introdotto in questa disposizione nativa; abbiamo notato, che il naturale si rivela in quegli scoppii improvvisi di affetti, che noi non bastiamo a trattenere: ora queste azioni appunto noi reputiamo sfuggire alla nostra responsabilità: perchè?

Perchè quivi non ha tempo di mostrarsi intero il nostro carattere morale, il quale, oltre alla disposizione naturale, porta con sè alcuni segni impressi dall'abitudine. Invece, la responsabilità cresce, e tocca il colmo nelle azioni premeditate, cioè fatte con piena consapevolezza: perchè?

La risposta è pure chiarissima: perchè in esse si rivela tutta la nostra essenza, ciò ch'eravamo per natura, e ciò che ci siamo fatti con la nostra cooperazione; si rivela il nostro carattere, che, al dir del Novalis [1]), è la volontà perfettamente formata.

Se lo spirito non si determinasse pei *suoi* motivi; se questi motivi non avessero un influsso costante su la sua volontà, mancherebbe la stabilità, e con la stabilità mancherebbe altresì la responsabilità, che solo da lei deriva.

Abbiamo sottosegnato i *suoi* motivi, per indicare, che i motivi sono relativi a ciascuno individualmente, e che quindi la loro efficacia non è la stessa per tutti, ma varia secondo gl'individui.

Dal che deriva, che quei motivi propriamente ci toc-

---

[1]) [Pseudonimo dello scrittore romantico tedesco Fr. von Hardemberg, 1772-1801].

cano e c'inducono ad operare, che noi abbiamo fatto entrare nella sfera della nostra coscienza pratica.

Gli uomini, diceva Locke, non sono determinati dal bene supremo, ma da quello che fa parte della loro felicità. Se essi tendessero al supremo bene, sarebbero tutti infelici, perchè quello non è conseguibile. Certamente, la potestà regia è preferibile ad un buon ricolto di frumento: un agricoltore intanto non muoverà un dito per cingere la corona, e farà tutti i suoi voti, tutti i suoi sforzi, perchè il ricolto corrisponda alla sua aspettativa.

Così si spiega perchè ciascuno è responsabile dei suoi motivi: e la ragione è che questi motivi se li è creati lui, li ha messi a parte della sua coscienza, se li è intrinsecati, e se ne lascia determinare. Si legga la prima ode di Orazio, e vi si troverà dipinta a maraviglia la gradazione di questi diversi motivi, che determinano gli uomini a diverse imprese; tra le quali il poeta presceglie l'ellera, premio di dotte fronti.

CAPITOLO XII.

MOTIVI GENERALI O DETERMINISMO SOCIALE.

1. *I motivi generali.* — Il determinismo si fonda nella efficacia dei motivi su le azioni provenienti dalla nostra volontà.

Questi motivi abbiamo visto esser proprii a ciascuno individuo; si domanda ora: non ce ne sono pure alcuni, i quali esercitano il loro influsso in comune, non sopra un individuo solo, ma sopra molti?

Chiariamo di più la nostra domanda.

Un individuo opera secondo certe norme, ed appunto per questo noi possiamo indovinare fino ad un certo segno la sua futura condotta. La fiducia, che si genera verso un uomo onesto, si fonda sul criterio, con cui abbiamo visto ch'egli regola le sue azioni. Nè in questi casi soltanto, ma in altri ancora, dove non si tratta di moralità, ma degli usi quotidiani della vita, noi fondiamo le nostre induzioni su la costante efficacia dei motivi.

Un artigiano lavora; egli fa certo assegnamento, che i compratori non gli mancheranno; che i magistrati lo difenderanno dalla violenza di chi volesse rubargli l'opera faticosamente compiuta.

La vita sociale, non sarebbe possibile senza questa

ferma persuasione; che dai motivi è lecito argomentare agli atti della volontà; e dal carattere di una persona, alla sua futura condotta.

Dati i motivi e dato il carattere di una persona, bisogna poter indurre la sua condotta: se non l'induciamo bene, vuol dire che la nostra cognizione o degli uni, o dell'altro era imperfetta.

Questa induzione, è tanto ragionevole, che noi ci adonteremmo, se altri dubitasse della nostra condotta. Dite ad un valoroso capitano, il quale ha cimentato cento volte la vita per la sua patria, che voi dubitate di lui in una imminente battaglia, ed ei si terrà ad ingiuria il vostro dubbio; ed avrà ragione.

Questa coerenza nelle azioni degl'individui non è però così visibile, come nelle azioni collettive dei popoli. Nella società la coerenza delle azioni si traduce in cifre costanti; e siffatta costanza è il risultato di quelle cause che, a differenza dei motivi individuali, si possono chiamare generali.

L'influsso di queste cause generali su le azioni collettive dei popoli, fu presentito confusamente dall'astrologia. Agli astri fu attribuito un influsso su le nostre azioni, in quanto queste avevano un carattere generale. L'avvenimento di nuove dinastie, di nuove religioni era più specialmente determinato dal giro degli astri.

Era una grossolana intuizione di quest'azione collettiva, tanto più irresistibile, quanto più occultamente e lentamente sl maturava.

2. *La statistica.* — Il registro esatto delle azioni collettive, dando delle cifre approssimativamente costanti, richiamò l'attenzione dei cultori di quella scienza, che si dice *Statistica*.

Questa regolarità non solo si verificava nelle azioni appartenenti alla vita fisica dell'uomo, ma ancora in quelle, che non dipendevano d'altronde, che dalla sua volontà. La cifra delle nascite e delle morti, la proporzione tra i bambini maschi e le femmine, che in Europa è come 105 : 100, poteva attribuirsi a cause puramente naturali: non così i matrimonii.

Il Quetelet [1]), celebre fondatore della Fisica sociale, notò, per esempio, che nel Belgio i matrimoni succeduti nel quinquennio anteriore all'anno 1846, tra coniugi di età dai venticinque ai trent'anni, erano stati rappresentati dalle seguenti cifre: 1° anno 2681; 2° anno 2655; 3° anno 2516; 4° anno 2698; 5° anno 2698.

L'approssimativa regolarità di queste cifre verificata in una categoria di azioni assolutamente dipendenti dalla nostra volontà parve ad alcuni una grave obbiezione contro l'umana libertà. Imperocchè altre ricerche intorno ad altre categorie di azioni, credute affatto incapaci di regolarità, riuscivano allo stesso risultato.

Si guardò alla Statistica dei delitti, che sono le azioni morali, di cui l'interesse sociale sforza a tenere esatto registro, e si riscontrò che la statistica dei delitti ha meno oscillazioni, che quello della mortalità.

Di questa regolarità e del metodo induttivo applicato alla media degli avvenimenti umani discorremmo, trattando delle diverse forme della induzione, nella prima parte: qui giova fermarci sul fondamento etico di questo fatto.

3. *Statistica e libertà.* — È accordabile la regolarità della Statistica con la libertà degl'individui?

---

[1]) [Lambert Adolphe Jacques Q. 1796-1874, belga].

A taluni è parsa inconciliabile quella regolarità con la libertà, e quindi si sono indotti a negare la prima, o la seconda.

Moreau de Jonnès, per esempio, nega la possibilità di una Statistica morale, perchè il libero arbitrio non può sottomersi a leggi fisse.

Per contrario, Buckle, il celebre storico dell'incivilimento in Inghilterra, arriva quasi ad annullare la libertà degl'individui, scosso dalla costanza delle cifre complessive delle azioni. Egli arriva a questa esagerata conclusione, che la società prepara il delitto, e l'individuo non è altro, che l'istrumento che lo eseguisce.

Queste sentenze opposte esagerano o l'attività individuale, o l'efficacia delle cause generali.

Impugnare la regolarità dei fatti morali non si può senza contraddire alle cifre; il numero dei matrimonii è più costante di quello dei morti; ed intanto si delibera di sposarsi, ma non si delibera certamente per morire.

D'altra parte questa regolarità è soltanto approssimativa, e diviene tanto più costante, quanto più ci riesce a rimuovere le cause accidentali e perturbatrici. Così, non tutti quelli, che avevano la tendenza di maritarsi, si sono maritati; nè tutti quelli, che hanno contratto matrimonio, l'hanno fatto di piena loro soddisfazione, essendovisi qualcuno indotto per una qualche circostanza accidentale. Nell'esempio del Belgio sopra citato, sopra i trentamila ch'erano nubili, soli 3652 in media si sono maritati. Che cosa indica ciò? Indica che in questi ultimi soltanto si è trovata la disposizione conveniente, perchè i motivi generali potessero riuscire realmente efficaci. Necessità ci sarebbe stata, se tutti quelli, che si trovavano nella stessa età, fossero stati sforzati al matrimonio.

Bisogna distinguere, adunque, motivi particolari da motivi generali: questi ultimi operano ugualmente su tutti, ma non su tutti riescono ugualmente efficaci: la loro efficacia si traduce in atto, quando con l'influenza dei motivi generali concorrono pure i motivi particolari. Ora dei motivi particolari ciascuno è fabbro a sè stesso. E che la cosa sia così, si pare da ciò, che la regolarità è tanto più perfetta, quanto più si può rendere meno sensibile l'influenza dei motivi particolari. Il che si ottiene comprendendo nelle cifre tal giro di anni, tanta diversità di circostanze, da far disparire le cause accidentali, che perturbano il costante ritorno dei fenomeni osservati.

Di queste cause generali sono alcune fisiche, altre dipendenti dalla nostra attività. Per essere più precisi, si potrebbe lasciare alle prime il nome di cause generali, e chiamare le seconde motivi generali.

La natura opera costantemente su di tutti: ma anch'essa può essere dall'industria umana modificata. Così un clima può essere cangiato per il dissodamento di antiche selve, pel prosciugamento di paludi, per deviazione di fiumi e simili.

I motivi generali sono la cultura scientifica, l'educazione morale, le credenze religiose, la legislazione: più efficaci però tra questi motivi sono la scienza e le leggi. Anzi, poichè la scienza deve aspettare di passare in opinione prevalente per far risentire generalmente la sua influenza, e le leggi no; non a torto la massima importanza su la determinazione morale delle azioni è stata attribuita alla legislazione.

Il determinismo sociale, pertanto, ci è: precipuo motivo è la legislazione; ma non solo non contraddice alla libertà individuale, anzi la dimostra, in quanto che

la azione collettiva riesce costante a patto di eliminare l'azione perturbatrice dei singoli individui.

4. *Osservazione del Drobisch.* — Sul qual proposito mi piace riportare da un recente libro del Drobisch [1], che ha per titolo: *La statistica morale, e la libertà umana,* la seguente considerazione.

La costante regolarità in certe azioni arbitrarie non riposa sopra di una legge, la quale preceda le azioni, ed esiga imperativamente l'adempimento; anzi, al contrario, tutta la regolarità, che la Statistica morale prova, è il prodotto di rapporti relativamente costanti, quindi non schiettamente invariabili, e di cause insieme operanti, accanto alle quali stanno però anche innumerevoli altre cause variabili, le quali si sottraggono ad ogni sussunzione sotto una regola.

L'*uomo medio,* al dire del precitato autore, è una finzione matematica, la quale esprime un rapporto del come sta il numero degl'individui, che fanno un'azione volontaria, al numero degli altri della stessa classe, che non la fanno; non esprime, dunque, una partecipazione reale di tutti gl'individui di una medesima classe a quella data azione.

La Statistica morale perciò è una dimostrazione contro la teorica di quelli soltanto, che ammettono il puro arbitrio, e negano quindi l'esistenza dei motivi nelle deliberazioni della nostra volontà; perchè essa Statistica dimostra l'efficacia dei motivi nella costanza effettuale delle azioni, che ne sono determinate.

---

[1] [Moritz Whilhelm Drobisch (1802-1896) filosofo herbartiano; citato anche nella parte I, p. 132; pubblicò nel 1867 a Lipsia il libro qui sopra ricordato dall'autore].

CAPITOLO XIII.

LEGGE MORALE.

1. *Origine della legge morale.* — La moralità richiede due condizioni: la prima, che l'agente sia libero; la seconda, che l'intenzione dell'operare sia buona.

Buona si dice l'intenzione, quando è conforme alla legge morale.

E quale è questa legge, dalla cui conformità le nostre azioni acquistano merito?

La valutazione delle nostre azioni, difatti, non si può fare senza un criterio, al quale esse si paragonino. Or questo criterio ci è dato naturalmente, ovvero ce lo formiamo noi? E se ce lo formiamo, in qual modo procediamo per formarcelo?

Ecco le incalzanti domande, che si affollano su questo importantissimo argomento.

2. *Dottrina teologica e sua critica.* — Anzi tutto, scartiamo l'opinione di coloro, che, diffidenti delle forze naturali dell'uomo, ricorrono alla parola rivelata per apprendervi la norma della vita; e la scartiamo, perchè la moralità non può essere intrecciata e confusa con la disputazione dei dommi, a cui mette capo ogni qualsiasi rivelazione.

La critica della esistenza e della autenticità della rivelazione è una mera quistione di fatto, e la scienza deve, invece, discorrere le sole ragioni supreme; nè quindi ha nulla da fare con quella. La distinzione della morale dal domma religioso è oramai riconosciuta indispensabile all'accomunamento dei popoli civili. Tutti hanno l'obbligo di convenire nella morale: le confessioni religiose possono essere diverse; nè questa diversità deve portare inciampo.

Fatta questa prima distinzione tra morale e religione rivelata, è da avvertire, che al fondamento scientifico della prima neppure basta il concepire la legge morale come un comando di Dio, conosciuto mediante la ragione.

Il comando di una persona per rispetto ad un'altra è sempre qualche cosa di esterno: ora la legge morale non può essere altrimenti concepita, che come la necessità intrinseca della propria azione.

Di un comando esterno, qualunque esso si sia, noi possiamo sempre pensare, che poteva non essere; che poteva essere di un modo diverso da quello che ora è. Un siffatto comando non si può scambiare con la legge morale.

Nell'azione morale noi dobbiamo pensare la sua necessità; e cotesta necessità dobbiamo pensarla noi, non accettarla dal di fuora: nè soltanto pensarla, ma sentirla come alcunchè d'intrinseco alla nostra coscienza, tanto che il deviarne ci lascia un senso peculiare di disgusto, che si chiama rimorso.

Intanto spesso ci trae in errore il riscontro che sogliamo fare tra la legge morale, ed ogni altra legge portata da un legislatore; perchè noi sogliamo trasportare la medesima relazione da questa a quella. E poichè

nelle legislazioni positive ci è un legislatore, e ci sono sudditi, similmente stimiamo che nella legge morale ci debba essere chi comanda e chi ubbidisce. Fondati sopra quest' analogia, noi attribuiamo a Dio l'origine della legge morale [1]).

3. *La dottrina kantiana.* — Emanuele Kant tolse di mezzo la persona del legislatore, ma ritenne il concetto del comando, e disse la legge morale *imperativo.*

Dipoi distinguendo il comando, con cui si prescrive una azione che ha ragione di mezzo, dal comando, con cui si prescrive un'azione che ha ragione di fine, chiamò *imperativo ipotetico* il primo; *imperativo categorico* il secondo.

La legge morale per lui è l'imperativo categorico, il quale si rivolge al fine assoluto, al fine che non può servir di mezzo; in una parola, alla volontà.

La volontà è fine a se stessa *(Selbstzweck);* tutte le altre cose si misurano a lei, e da lei pigliano valore: essa sola ha un valore assoluto.

Le altre cose hanno un prezzo; la volontà ha merito, ma non ha prezzo; perchè tutte cose sono mezzi, la volontà sola è fine.

---

[1]) Per vedere a colpo d'occhio qual inconveniente provenga da questa origine esteriore, benchè divina, si attenda a ciò.

Se la necessità di una dimostrazione non nascesse dall' attività della nostra ragione, ma ci fosse immediatamente comunicata da Dio, costituirebbe per rispetto a noi una vera scienza? No; sarebbe anzi piuttosto da chiamare fede. Similmente succede nei rapporti etici. Se la legge morale non provenisse dalla nostra attività, ma ci fosse prescritta da Dio, la sua necessità si riferirebbe a Dio legislatore, non sarebbe *necessità conosciuta e voluta,* e si cascherebbe nella confusione tra doveri religiosi e doveri etici. Appresso questa distinzione diverrà più manifesta.

4. *Dottrina aristotelica.* — Aristotele aveva visto pure la importante differenza, che corre tra le cose che si ricercano in grazia di altre cose (ἄλλου χάριν), da quelle che si ricercano per sè (καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο) [1]), come la scienza, la virtù, e la felicità. Kant ha però ristretto queste cose, che si ricercano per sè, ad una sola, cioè alla volontà, perchè tutti gli altri fini suppongono la sua esistenza.

È giusta ora la restrizione fatta da Kant?

Noi abbiamo accennato altra volta a questo divario tra il filosofo greco ed il tedesco; ci torniamo ora volentieri, perchè da questa determinazione rampolla, a nostro avviso, la teorica della legge morale.

La volontà è la facoltà che s'indirizza al fine, che lo cerca, che lo coglie; ma essa non lo pone. Ond'è la condizione subbiettiva del fine assoluto, ma non è da sola tutto il fine assoluto.

Kant immedesima questa condizione col fine stesso. Aristotele aveva intraveduto, che, oltre alla condizione subbiettiva, che era la scienza, ci era una condizione obbiettiva, che era la felicità, e ci era la virtù come armonia dell'una e dell'altra [2]).

Dato l'uomo col suo organismo fisico e psichico, date

---

[1]) [*Eth. Nic.*, I, 7].

[2]) La felicità, o eudemonia, è insieme ben vivere e ben fare, come abbiamo visto, ed è da Aristotele considerata come la espressione intera della vita e dell'attività umana, in quanto esiste realmente. La teoria, o la scienza, è la contemplazione astratta di questa realtà; la virtù è un mezzo, una medietà, dice Aristotele, la quale, mentre intercede tra gli estremi dell'appetito, è però prescritta dalla ragione.

Sotto questo aspetto ho creduto poter dire, che, in questa ripartizione aristotelica, la vera armonia appartenga alla virtù,

le sue tendenze, ed una attività razionale ch'è norma del loro sviluppo, abbiamo due elementi, uno naturale, dove il fine è ancora implicato, ed un altro razionale, che cerca di raggiungere quel fine, sottomettendo gli appetiti alla ragione.

Ora, poichè la ragione tutto ciò, che pensa, lo pone come necessario ed universale; nello stesso modo, in cui i dati del senso, per un processo teoretico, si convertono in concetti, così i dati dell'appetito, per un processo della ragione pratica, si convertono in virtù. La legge morale così è il *logos*, quello che, secondo Aristotele, prescrive il mezzo da misurarvi gli appetiti. Gli appetiti sono il fine nella forma immediata; le virtù sono il fine nella forma mediata, qual è riconosciuto e rifatto dalla ragione.

Or qual è veramente questo fine? Qual'è la vera vita umana, la vita secondo ragione?

L'individuo non basta a se stesso, risponde Aristotele; l'azione esercitata sopra di sè non può essere continua: da qui il bisogno della vita comune (κοινωνία).

L'uomo, ei dice, è fatto da natura per convivere insieme con gli sltri (συζῆν πεφυκός) [1]; non per convivere nel senso di aver promiscui i pascoli come gli armenti,

---

la quale partecipa della realtà e della ragione, unificando l'oressi ed il noo.

Del resto, Aristotele stesso nel decimo libro degli *Etici Nicomachei* dice chiaramente, che la virtù consiste nella proeresi e nella pratica, cioè nel consiglio e nell'azione, e che perciò essa è perfetta. Si potrebbe dire, adunque, che la felicità è l'accordo del ben vivere e del ben fare in quanto esiste realmente, come stato compiuto; e che la virtù è questo medesimo accordo, ma in quanto è in via di farsi.

[1] [*Eth. Nic.*, IX, 9, p. 1169 b 18-19].

ma per sentire insieme, insieme discorrere, insieme pensare.

Il sentir di vivere accresce, anzi raddoppia a ciascuno la energia della vita; e così, e più, l'intender di vivere fa che l'uomo si allegri dalla naturale esistenza: quanto maggiore non sarà il piacere di sentire insieme (συναισθάνεσθαι) con altri?

La vera vita umana dunque consiste nel convivere, e nell'aver comuni i pensieri e i favellari (ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας) [1]).

L'uomo comincia dal semplice convitto, ed a misura che pensa e parla, ei comunica con gli altri questa più eccellente vita, che viene acquistando.

Da prima ve lo sprona il bisogno; di poi l'abitudine ve lo avvezza; all'ultimo la ragione non solo legittima, ma trova necessaria quella convivenza.

Il piacere e l'amore lo tirano istintivamente ad amar se stesso; ad amar la propria conservazione, il primo; la conservazione della propria specie, il secondo.

Il convivere, con l'abitudine, rafforza le naturali tendenze, la cui razionalità si discopre in appresso. Si forma la moralità, come si forma la scienza. Comincia quest'ultima con la sensazione, si associano le sensazioni con la memoria; in fine quel legame quasi provvisorio ed accidentale dell'associazione si converte in concetti logici; certamente per l'intervento di una facoltà, che l'uomo solo può sviluppare, vale a dire per l'intervento della ragione.

Similmente succede per la moralità. Si comincia dall'oressi, dalla tendenza; si continua con l'abitudine; si finisce col concetto di dovere, che converte in neces-

---

[1]) [*Eth. Nic.*, IX, 9, p. 1170 b 11-12].

sità etica ciò che da prima era semplice necessità di convivenza. Il processo pratico è perfettamente analogo al processo teoretico.

La legge morale, da cui nasce il concetto del dovere, è dunque un prodotto dell'attività pratica dello spirito. Insistiamo ancora sopra questa genesi.

Non è stato, a parer mio, notato abbastanza il valore di una sentenza aristotelica, là dove dice, che ogni bene comune tiene legati insieme: συνέχει δὲ τὸ κοινόν (*Eth. Nic.*, VIII, 12) [1].

Che cosa importa ciò? Importa che l'obbligazione non può nascere senza presupporre nella vita qualcosa di comune; e che quindi la legge morale, da cui scaturisce la nozione del dovere, non può essere una norma astratta della mera volontà individuale. Nel qual errore, come abbiamo più volte accennato, incorse Kant col suo imperativo categorico.

La necessità non può trovarsi discompagnata dalla universalità: ora l'universalità nella vita pratica è la comunione, il τὸ κοινόν.

Dove c'è un individuo solo, moralità non ci può essere, e quindi neppure legge morale.

Anzi noi vedremo appresso, che quelle, che si dicono virtù individuali, implicano sempre una relazione ad altri individui; ed oltre a ciò, che nell'individuo stesso si suppone una certa comunità, quando si concepisce che un'attività dello spirito vada d'accordo con un'altra, gli appetiti con la ragione.

---

[1] [*Eth. Nic.*, p. 1162 a 27: σύνδεσμος δὲ τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι· διὸ θᾶττον οἱ ἄτεκνοι διαλύονται· τὰ γὰρ τέκνα κοινὸν ἀγαθὸν ἀμφοῖν, συνέχει δὲ τὸ κοινόν].

Fondamento primitivo della legge morale è, adunque, la vita comune.

Si richiede inoltre ch'essa sia continua: un accoppiamento passeggiero, per una data azione, sarebbe insufficiente. Aristotele per le virtù morali richiede indispensabilmente l'abitudine, anzi essa entra come concetto generico in tutte le singole definizioni.

Le virtù etiche, ei dice nel secondo libro (cap. 1) degli *Etici Nicomachei,* si acquistano col costume (ἐξ ἔθους) da cui trassero pure il nome; perocchè poco si discosta una parola dall'altra (ἀπὸ τοῦ ἔθους τὸ ἦθος) [1].

Ma il costume solo, l'abitudiue sola non basterebbe. Ciò che si suole fare non è ancora ciò che si deve fare: Aristotele altrove ha distinto benissimo queste due frasi.

I moderni direbbero che il costume dà il contenuto della legge morale, ma la necessità espressa dal verbo *dovere* non vi si trova, ed è mestieri cercarne altrove la sorgente.

Prima di cercarla però bisogna distinguere una doppia necessità; una naturale, un'altra morale; una che riguarda la semplice esistenza del fatto, un'altra che riguarda la sua finalità.

Se il corpo è abbandonato senza sostegno, deve cadere: ecco la necessità fisica, quella che vien formolata nella suprema legge della causalità.

---

[1]) La stessa osservazione, che fa Aristotele su le due parole greche, si può fare su le parole tedesche corrispondenti. *Gewohneit*, che significa abitudine, costume, deriva da *Wohn*, che vuol dire domicilio, abitazione fissa.

Sitte, che, di poco variata, si trova in tutte le lingue germaniche, e che si riscontra con la nostra parola *Sede,* significa costumi: e *Sittlichkeit,* moralità. I filologi sanno inoltre che il *Sitte* germanico è lo stesso ἔθος greco.

L'uomo deve mantenere la promessa data: ecco un'altra specie di necessità morale, quella che vien formolata nella suprema legge della finalità, e che presuppone un agente fornito di volontà libera.

In entrambi i casi la necessità si esprime col verbo dovere: ma il dovere ha due sensi diversi, ed i tedeschi esprimono la necessità fisica col verbo *müssen*, e la necessità etica col verbo *sollen*.

Premesso ciò, donde nasce questa necessità morale, questo dovere prescritto dalla legge morale?

La natura ci porge il fine, ma non ci dà, nè ci può dare la necessità di attuarlo: ci dà la vita, e la tendenza di conservarla, ma non ci dà punto la necessità di farlo; codesta necessità la sentiamo, la pensiamo noi. Similmente ci dà l'amore, la tendenza verso l'oggetto amato; ma non ce ne fa un obbligo. Cotest' obbligo nasce da noi stessi, dalla nostra attività.

Da quale attività?

Prima dall'abitudine, poi dalla ragione, la quale tutto quello che tratta, lo concepisce come necessario, come universale; è alcunchè di simile al personaggio della favola, che convertiva in oro tutto quello che toccava.

Sicchè alla legge morale, l'appetito sviluppato dall'abitudine dà il contenuto; la ragione dà la forma. La legge morale è, in altri termini, lo stesso fine umano pensato come necessario e come universale.

CAPITOLO XIV.

EDONISMO E UTILITARISMO.

1. *Classificazione dei sistemi morali.* — Dalle cose dette nel precedente capitolo è chiaro, che la legge morale deve scaturire dalla nostra attività medesima; e che dalla nostra attività dee concorrervi l'appetito per fornirne il contenuto, la ragione per fornirne la forma. Noi escludiamo perciò la ipotesi di coloro, i quali le attribuiscono un' origine esteriore, sia che derivino la legge morale da un comando divino positivamente rivelato, sia che la derivino da un comando divino comunicato a noi per intuito, per influsso o in qualsivoglia altro modo consimile. Tutti costoro incorrono nello sconcio di confondere la morale con la religione. Rimangono le opinioni di coloro i quali, pur accordandosi nel voler ricavare la legge morale dalla natura umana, discordano poi nel fermare il punto, donde bisogna muovere, o la via da tenere.

Non potendo entrare in troppi particolari, nè volendo qui tessere la storia dell' Etica, io stimo poter dividere all'ingrosso tutte le varie opinioni in due schiere: nell'una raccogliendo tutti quelli, che le danno un'origine sensibile; nell' altra, per contrario, tutti quelli, che le attribuiscono una origine razionale.

Cominciamo dai primi.

2. *Cenno storico dell'edonismo e dell'utilitarismo.* — Aristotele, fin dai suoi tempi, sentiva la convenienza di combattere la dottrina di Eudosso, il quale il principio supremo dell'Etica riponeva nel piacere [1]. Da indi in poi or il piacere, or l'interesse, or alcunchè di somigliante è parso a moltissimi sufficiente a spiegare la la norma dell'operare umano.

A render più plausibile questa spiegazione si è ampliato di molto il significato del piacere, includendovi le più schiette soddisfazioni dello spirito. Bentham [2], per esempio, ha contrapposto ai piaceri vivi e corti i piaceri tranquilli e durevoli; John Stuart Mill [3] l'ultimo dei più grandi sostenitori di questa dottrina, parla di piaceri più elevati, studiandosi di nobilitare al possibile il principio da lui adottato.

Anche Elvezio aveva tentato cotesto ampliamento di significato, e la sua generosità come uomo pareva coonestare la grettezza del suo principio come filosofo [4]. Sforzi vani!

Per grandi sforzi che ei facciano, non c'è alchimia

---

[1] [*Eth. Nic.*, X, 2; Eudosso di Cnido, scolaro di Platone].

[2] [Geremia Bentham, n. a Londra nel 1748, m. nel 1832. Scrisse: *Frammento sul Governo*, 1776; *Principii di morale e legislazione*, 1789; *Deontologia o Scienza della morale*, 1834. Ma quest'ultima fu compilata, sulle sue note, da uno scolaro].

[3] [Lo stesso filosofo di cui nel vol. I, p. 132, 225, 264. Qui l'A. si riferisce all'opera: *Utilitarismo*, 1863].

[4] Elvezio, scrivendo ad Hume in data del 1 aprile 1759, spiegava così l'espressione dell'interesse:

« J'entends par ce mot depuis le plus imperceptible jusqu'au plus fort degré de plaisir et de douleur ».

È singolare poi che, nella vita, pochi al mondo sono stati così disinteressati come Claudio Adriano Helvetius, il cui nome è divenuto il simbolo del più meschino interesse. Dotato di ricco

che possa trasformare l'egoismo del piacere, o dell'utile, o dell'interesse nel suo contrapposto.

Bentham, pieno di entusiasmo, nella sua *Deontologia* aveva scritto difatti queste memorande parole: « Datemi materia e moto, diceva Cartesio, ed io farò un mondo fisico. Datemi, può dire alla sua volta il moralista utilitario, datemi la gioia e il dolore, la pena ed il piacere, ed io creerò un mondo morale. Io produrrò non solo la giustizia, ma ancora la generosità, il patriottismo, la filantropia e tutte le virtù amabili o sublimi nella loro purezza, o nella loro esaltazione.

Con qual metodo?

3. *L'utilitarismo secondo il Mill.* — Eccolo com'è descritto dal Mill, il quale per altro lo ha ricavato dai suoi predecessori.

La vita, ei dice, sarebbe ben povera di sorgenti di

---

censo, ei largheggiava nel beneficare altrui; onde, morto che fu, Dorat potè scrivere di lui il seguente elogio:

Et son or lui servit à faire des heureux.

Nella sua vita si legge il seguente aneddoto. Tra i molti bisognosi soccorsi e pensionati da lui c'era il Marivax. Era questi di umore acre, specialmente quando si accalorava in una disputa. Un giorno, in una discussione con Helvetius, lo trattò assai male. Andato che se ne fu, Helvetius si contentò di dire: avreste veduto come gli avrei risposto per le rime, s'io non gli avessi l'obbligo di aver accettato i miei beneficii!

Il nome di Elvezio tra i moderni ha avuto la stessa fortuna, che ebbe quello di Epicuro nell'antichità, dei cui seguaci il meno che si disse era di chiamarli maiali: eppure Lucrezio chiamollo *Graiae gentis decus*, nè la lode dee credersi troppo esagerata.

[Elvezio n. 1715, m. 1771. Opere: *De l'esprit*, 1758; *De l'homme, de ses facultés et de son éducation*, 1774].

piaceri, se non potessimo associarvi delle azioni indifferenti, le quali in origine sono servite alla soddisfazione dei desiderii primitivi; e che perciò diventano esse stesse sorgenti di nuovi piaceri.

Di modo chè noi ci procuriamo piaceri servendoci di alcune azioni, che per sè non ce ne darebbero, facendo così: si associa questo piacere all'azione indifferente, che ci serviva semplicemente di mezzo; con la lunga abitudine si dimentica il fine, per cui si faceva; e la azione diviene fine essa stessa. Era piacevole sollevare un infelice per levarci di angustia; di poi, acquistatovi l'abito, si prende diletto del soccorso, senza badare più all'angustia nostra.

Questa spiegazione si è portata più oltre, si è voluta far servire a renderci ragione del sacrificio e dell'eroismo. L'uomo, si è detto, comincia dal far bene, perchè vede le sue azioni ricompensate: poi non è ricompensato più, e continua tuttavia, per effetto dell'abitudine contratta.

Così, ciò che ora chiamiamo virtù, è stato in origine un semplice mezzo di procurarci un piacere, o di far cessare un dolore.

Plaisir et douleur, ces principes productifs des vertus monacales sont aussi les principes des vertus patriotiques diceva Helvetius: vale a dire, che il piacere ed il dolore, come speranza della felicità celeste e timore dell'inferno, vi fanno il monaco: piacere e dolore, come ricompensa e castigo dello Stato, in questa vita, vi fanno il buon cittadino.

Dove non c'è interesse d'amar la virtù, non c'è virtù: *Sans intérêt d'aimer la vertu, point de vertu:* ecco la la somma della morale utilitaria, compendiata in questa massima elveziana.

Eppure questa formola è parsa angusta agli stessi seguaci del sistema della utilità! Si sente, che qualcosa c'è nell'uomo, che nella formola dell'interese non è compresa. Non è bastato slargare, stiracchiandolo, il significato del piacere e dell'interesse: la natura umana non si può adagiare per intera in questo letto di Procuste.

Il Mill ha tentato di conciliare la dottrina dell'utilità con questa esigenza di maggior ampiezza: all'*egoismo* si è aggiunto l'*altruismo*, barbare voci esprimenti l'utile nostro, e l'utile altrui: ed il Mill ha formolato la conciliazione così: « Il sistema della utilità *(utilitarianism)* richiede che, posto tra il bene suo e l'altrui, l'agente si mostri così strettamente imparziale, come potrebbe essere uno spettatore benevolo e disinteressato ».

Qui ci sono due osservazioni importantissime a fare. Prima, che il bene altrui non si può ricavare mai muovendo dal piacere proprio; essendo il piacere uno stato esclusivamente nostro, essenzialmente legato al nostro individuo. Ammettendo un bene altrui, voi vi siete dovuto discostare dal vostro primo principio, avete dovuto saltare ad un altro.

Poi, come pretendete che la gente si comporti da spettatore imparziale e disinteressato, se altra guida non gli avete concessa, salvo che l'interesse?

Prima di procedere oltre, vogliamo ancora avvertire, che il tentativo di uscire dagli stretti cancelli della utilità propria era stato fatto anche prima di John Stuart Mill, e che anche Elvezio si era provato di saltare dall'interesse proprio all'interesse pubblico. Questo tentativo però, se rende buona testimonianza delle rette intenzioni degli autori, non salva la coerenza logica del sistema. Ciò ch'è universale, o per meglio dire,

poichè trattasi di filosofia pratica, ciò che è comune, soltanto per una improprietà di linguaggio si può chiamare utile, interesse, piacere e via via; imperciocchè, come vedremo appresso, queste parole hanno un senso quando si applicano agli individui; trasportate alla vita comune, esse acquistano un nuovo valore e significano un'altra cosa.

Ma tralasciamo questa considerazione per ora: in qual modo si può passare dall'individuo all'universale? E nel caso nostro, in qual modo dall'utile privato si può passare all'utile universale?

Perchè ci sia passaggio e non salto, bisognerebbe ammettere l'intervento di un processo razionale: la sola abitudine e la sola induzione non bastano; giacchè entrambe, come abbiamo visto nella Logica, escludono ogni necessità.

Il Mill intanto riconosce due grandi sistemi di Morale, uno ch'ei chiama morale *intuitiva,* un altro, che ei contrappone al primo, e che chiama morale *induttiva.*

La morale induttiva non ammette altri elementi che gli empirici; la intuitiva, al contrario, ammette un elemento empirico ed un altro razionale. Egli, è inutile il dirlo, sta per la morale induttiva, e combatte l'intervento di ogni principio razionale, sia che questo si reputi innato nello spirito; o che si reputi prodotto *a priori.*

Chi ricorda la guerra aspra, che il Mill ha mosso nella Logica ai principii *a priori,* si accorgerà facilmente che qui, sotto altro aspetto, la controversia è la stessa.

4. *Critica della Morale del Mill.* — Senza questo elemento *a priori,* intanto, che lo spirito aggiunge del suo, e produce originariamente, non è spiegabile nè il

principio di causalità nella logica, nè il concetto del dovere nell'Etica.

L'abitudine, nella Morale, corrisponde all'associazione delle idee, ad una congiunzione meccanica ed inconscia: l'induzione corrisponde alla orditata congiunzione dei mezzi col fine, ch'è appunto la sfera dell'utile; ma più in avanti non si va. Alla Logica di J. Stuart Mill manca il *concetto:* all'Etica manca il *dovere:* le due lacune si risolvono in una, nel difetto di necessità, di quel nesso *a priori,* che lo spirito solo può introdurre nelle sue produzioni.

Ma, stando anche al solo elemento empirico dell'Etica, è poi vero che tutta la nostra natura appetitiva, così com'è data, si assolve nel solo piacere? Prima di rispondere a tale domanda, ecco una osservazione a fare.

Aristotele col solito acume notava che il piacere non è se non il complemento dell'energia; che non è quindi qualche cosa a sè, ma un'appendice dell'operare, un fine in certo modo sopraggiunto all'azione (ἐπιγινόμενόν τι τέλος), come ai giovani s'aggiunge il fior dell'età.

Quante energie, dunque, tanti piaceri; e mal si accomuna una sola definizione a tutte le svariate guise di piaceri. Quando si parla però di p i a c e r e, come fondamento della Morale, suole accennarsi ai godimenti sensibili, ai meno pregiati, cioè, fra tutti i piaceri.

Ora, se nessun piacere sta da sè, e tutti quanti hanno mestieri d'accompagnarsi con una qualche energia; poichè tra le energie, quelle che più hanno bisogno degli organi corporali per esercitarsi, sono le sensitive, perciò al piacere, inteso così, manca la stabilità necessaria per potervisi fondare il principio dell'Etica.

I piaceri sensibili si alternano assiduamente col de-

siderio, e non ce n'è pur uno che sia scevro di ogni mistura di amarezza.

Lucrezio notava malinconicamente questo alcun che di amaro, quando a proposito dell'amore cantava:

. . . . . . medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat.

Questa instabilità, e questa mistura accusano, come avvertì Platone, un essere difettivo, qualcosa di accidentale e di relativo, che non può tener luogo di principio saldo.

5. *Critica dell'edonismo — Smith e Schopenhauer — L'amore.* — Accingiamoci ora a rispondere alla domanda, se tutto il contenuto empirico si restringe nel solo piacere.

Fin da principio notammo, che ci sono in noi attività, le quali si esercitano senza aver gustato un precedente piacere. Il solo piacere non è dunque lo stimolo unico della nostra attività: l'istinto va innanzi ad ogni senso di piacere.

Il piacere è quasi il pieno possesso della propria individualità, è la manifestazione più schietta dell'egoismo; e noi portiamo nella nostra natura altri stimoli, che ci spingono oltre alla nostra individualità.

Adamo Smith pose a capo dei sentimenti morali la *simpatia,* lo Schopenhauer la *compassione,* il solo istinto, che, secondo lui, potesse far contrappeso alla forza prepotente dell'egoismo. Ora, senza tener conto della differenza di questi due principii dello Smith e dello Schopenhauer, entrambi hanno questo di comune, che, nella mente dei loro autori almeno, ei non sono ridu-

cibili all'egoismo, e quindi neppure al piacere, che n'è la espressione [1]).

Il vero contrapposto dell'egoismo è l'amore, del quale diremo quando discorreremo della famiglia, di cui esso è il natural fondamento. Per ora basta avvertir questo,

---

[1]) Adamo Smith [scozzese 1723-1790: *Teoria del sentimento morale,* 1759] scrive così a proposito della simpatia:

« Qualunque sia il grado d'amore di sè che si possa supporre nell'uomo, egli ha evidentemente nella sua natura un principio d'interesse per ciò che avviene agli altri, che gli rende necessaria la loro felicità, anche allorquando ei non ne ritrae altro piacere, che di essere testimone ».

Con tutta questa dichiarazione però si può scorgere che uno schietto disinteresse non c'è, perchè Elvezio avrebbe potuto opporre: sia pure, ma l'esser testimone dell'altrui felicità è anche esso un piacere per noi. E l'obbiezione sarebbe ragionevole, perchè Smith spiega questo fatto, dicendo che noi con l'immaginazione, collocandoci nel luogo di chi gode o di chi soffre, trasportiamo in noi ciò che vediamo succedere in lui.

L'egoismo potrebbe dunque bastare a spiegare la simpatia smithiana, senza molta difficoltà.

Non così la *compassione* di Schopenhauer [Arturo, celebre filosofo pessimista tedesco, 1788-1860. Scrisse: *Il mondo come volontà e come rappresentazione,* 1819; *I due problemi fondamentali dell'etica*, 1841]. Secondo la dottrina del filosofo tedesco la compassione è tanto naturate come l'egoismo; e la compassione consiste nel sentire il dolore altrui come dolore nostro, nel sentire la comune natura di tutti gli uomini.

L'egoismo si fonda su la separazione dell'Io dal Non-Io, la compassione su la loro identità; l'egoismo è un inganno dell'intelletto, che ci rappresenta quella opposizione; la compassione invece esprime la identica volontà, ch'è una in tutti. È, per questo rispetto, la compassione proprio il contrario della simpatia smithiana; perchè per Smith la simpatia ha luogo per un giuoco dell'immaginazione, che mette noi in luogo di un altro, ed è fondata sopra un inganno, laddove l'egoismo sarebbe fondato sopra la realtà.

che l'amore non è più la tendenza ristretta alla conservazione della nostra esistenza, ma invece rivolta a vivere in un altro e per un altro.

Il piacere, essendo il possesso della nostra vita e della nostra attività, e portando perciò la tendenza di conservarla e di perdurarvi, non può uscire dai limiti della nostra individualità: presupponendo, dunque, questo stimolo solo come originario, per quante associazioni e per quante induzioni ci vogliamo fabbricar sopra, altri concetti non potremo ricavarne, che l'utile e l'interesse del nostro individuo.

Dall'amore, ch'è tendenza ad un accomunamento, benchè in una forma molto angusta, noi potremo esser abilitati a sollevarci ai concetti etici; imperocchè il processo razionale può bensì trasformare in una forma più ampia ciò che è dato in una forma angusta, inviluppata, e particolare: ma non ha alcuna alchimia, da snaturare una tendenza naturale per farne uscire un concetto diametralmente contrario.

Aristotele considerò l'amore come una specie dell'amicizia e mosse da questa tendenza naturale dell'uomo a legarsi co' suoi simili; ma l'amicizia aristotelica essendo più che una semplice tendenza naturale e contenendo elementi etici, non fa al caso nostro, perchè la sua originarietà potrebbe essere impugnata. Ne terremo proposito, quando si discorrerà delle virtù.

6. *Riepilogo.* — Concludiamo, raccogliendo le cose dette in questi due capitoli, dove abbiamo trattato della legge morale.

La morale non può fondarsi sopra il comando di un legislatore esterno.

Per fondarla su la nostra attività, bisogna ammet-

tere un fine dato naturalmente, che poi la ragione pensa come necessario. Il fine si palesa nelle tendenze naturali: pensato o voluto dalla nostra attività riflessa, diviene legge morale.

I filosofi, intanto, oltre a questa spiegazione che noi accettiamo come ricavata da Aristotele, hanno concepito la legge morale in due guise opposte.

Alcuni hanno creduto, ch'ella si fondi sopra i soli elementi empirici, altri sopra la sola forma razionale.

I primi sono partiti dal piacere, o dall'utile, o dall'interesse, e per via dell'associazione, o della induzione ne hanno ricavato i concetti di dovere, di virtù e di legge morale.

Noi abbiamo fatto contro costoro due obbiezioni: una, che nè l'associazione, nè l'induzione hanno modo di farci pensare la legge morale come necessaria; l'altra, che il solo piacere, o l'utile, o l'interesse individuale non costituiscono neppure tutto il concetto empirico delle nostre tendenze primitive, e che quindi essi, saltando dalle sentenze egoistiche all'utile universale, si son dovuti contraddire.

CAPITOLO XV.

(Continuazione).

IMPERATIVO CATEGORICO, E IDEE MODELLO.

1. *Teoria kantiana dell'imperativo categorico.* — Tra coloro, i quali diedero nell'altro estremo, e fecero consistere la legge morale nella sola forma *a priori,* tiene il primo luogo Emanuele Kant.

Ecco in breve la serie del suo ragionamento.

L'azione morale si distingue dall'azione semplicemente naturale; e noi chiamiamo buone soltanto quelle azioni, le quali sono approvate dal senso morale.

Che cosa è il bene? Sono beni la bellezza, l'intelligenza, ovvero anche la forza, la salute, la ricchezza, tutto ciò in somma che si riferisce alla nostra persona, o alle sue relazioni estrinseche? Sono beni certamente, ma non sono ancora il bene. Difatti, chi non vede che tutte coteste buone qualità possono essere adoperate e volte al male?

Il bene consiste adunque nella volontà.

In quale volontà? Non certo in quella, che è fondata su rappresentazioni oscure, com'è l'istinto, ma su la ragione, su principii chiari. Ed a qual fine deve tendere per dirsi buona? A nessun fine che non sia lei

stessa: non alla conservazione della vita, non alla felicità, perchè quale che fosse questo fine estrinseco, ella si degraderebbe, se si acconciasse a servire di mezzo: sarebbe buona a questo dato fine, non sarebbe buona assolutamente per se stessa.

La volontà, dunque, è veramente buona, se è buona come fine, non già come mezzo.

Questa bontà non basta che si riscontri nell'azione, dee scorgersi nella sua prima scaturigine, nella volontà stessa. Così, per esempio, il mercante, che è sincero nel trafficare, fa certamente un'azione buona: ma se egli osserva questa sincerità a fine di acquistar credito, la sua azione, quantunque conforme al suo dovere, non è però morale. Chi conserva la vita per istinto, perchè si sente attirato a farlo, non già perchè è tale il suo dovere, non opera perciò moralmente: si ucciderebbe, se la vita gl' increscesse, se quella tendenza naturale venisse meno, o rimanesse sopraffatta da motivi prevalenti.

Il motivo, che determina la volontà ad operare, perchè l'azione sia morale, non dev'essere nè l'inclinazione naturale, nè la rappresentazione di un oggetto qualunque, ma la stima della legge. La moralità dev'essere puramente formale.

La volontà deve determinarsi da sè, perchè sia libera, deve determinarsi per la legge, perchè sia morale: sicchè, in sostanza, la legge morale e la volontà debbono esser tutt'uno. In che modo?

Ogni motivo che determina ad operare, è un fine: se questo fine non è la volontà, ella dipende da qualcos' altro nella sua azione, non è libera, è *eteronoma*. La condizione suprema di tutti i fini è la volontà stessa, in quanto nell'operare si determina da sè, cioè

in quanto è *autonoma*. La libertà, pertanto, è la volontà come autonoma; la volontà come fine a se stessa (*Selbstzweck*).

La legge morale, adunque, o l'imperativo categorico (*kategorischer Imperatif*) si formola così: *opera in modo che la tua azione possa diventare legge della natura, possa effettuarsi in ogni tempo ed in ogni modo;* il che importa: « *Opera in modo, che tua azione guardi la libertà in te, ed in ogni persona, come fine e non come mezzo* ».

Di rimpetto a quest'attività pratica, la quale è da Kant chiamata ragione pratica o libertà, ce n'è un'altra inferiore, la quale tende ad un altro fine.

Il desiderio, — ch'è appunto quest'altra attività, — viene determinato da un oggetto, al quale tende. Il desiderio richiede d'esser soddisfatto: la soddisfazione ottenuta genera piacere.

Ora, se il piacere si cerca come stato durevole, e non già nella sua fugace apparizione, si chiama felicità. Essa è lo stesso piacere, ma considerato come stato permanente. Il desiderio tende adunque alla felicità.

Ma, poichè i piaceri sono di varia natura, non solo nei varii individui, ma in uno stesso individuo, perciò nulla è più indefinito del fine della felicità: c'è una gradazione molto svariata dal piacere del senso fino alla felicità, anche cercata per mezzo della virtù; ma tutti questi sistemi, che ripongono ora in questo, ora in quell'altro aspetto di piacere e di felicità il fine umano, s'accordano però nel fondarlo al postutto sul desiderio, che è una esigenza del proprio individuo. Tutti cotesti sistemi il Kant raccoglie in un nome solo, in quello di *eudemonismo:* a tutti dà lo stesso fondamento, l'*egoismo*.

Alle due attività pratiche rispondono due fini, non

solo diversi, ma opposti: alla volontà risponde il bene morale, il dovere; al desiderio la felicità. Fondamento della volontà è la legge, la ragione pratica; fondamento del desiderio è l'egoismo, l'individuo. Ci è tra loro l'opposizione che passa tra l'universale ed il particolare: l'uno è irreconciliabile con l'altro: la virtù è il puro universale, la felicità è il puro individuale. Tale è il concetto di Kant.

Noi soggiungiamo: la virtù morale non è il puro individuale, l'egoismo; è vero; ma non è neppure il puro universale, la nuda ragione, la vuota libertà: la virtù morale è la *vita comune*, cioè l'individuo che si fa universale. Ma ciò apparirà meglio appresso.

2. *Teoria herbartiana delle idee modello.* — Herbart ritenne della morale kantiana il principio, che la moralità sia puramente formale, che non abbia nessun elemento empirico; e che questa forma debba essere *a priori*. Egli però se ne discostò in due cose; e cioè sostenendo che questa forma non abbia il valore di un comando, e che non sia una sola, ma siano più.

Dilucidiamo brevemente questi capi della dottrina herbartiana.

Ci sono i giudizi *teoretici* o conoscitivi, i quali mirano alla conoscenza degli oggetti, ma pei quali l'oggetto rimane alcunchè d'indifferente: ce ne sono altri, i quali esprimono compiacimento o dispiacere. Questi ultimi giudizii, i quali non s'ingeriscono punto del contenuto reale degli oggetti, ma riguardano soltanto uno stato dello spirito nostro, si dicono *estetici*.

In alcuni casi però questi giudizii estetici non esprimono semplicemente il compiacimento o il dispiacere, ma approvano, o biasimano un'azione e si dicono *etici*.

L'Etica è una parte dell'Estetica; e l'Estetica non entra nel valore reale delle cose o delle azioni, ma si occupa soltanto dei loro rapporti formali.

Da qui si scorge, perchè la forma etica per Herbart non può essere un imperativo. Chi dice: fa questa azione questi bada all'azione, non si limita ad attendere semplicemente alla sua modalità. Ora lo spirito nei giudizii etici non dice: fa questa o quest'altra azione; — ma si limita a dire: se la farai, è necessario che sia fatta così e così, per meritare approvazione.

Herbart rincarisce l'esigenza formale di Kant.

L'imperativo nella morale è, per lui, ciò che è la critica del gusto nell'arte. Il critico non dice: fa quest'opera di arte; ma dice soltanto: se la farai, bisogna che tu ti attenga a queste norme.

Ora coteste norme etiche non sono una sola, ma più; ed Herbart le chiama concetti modelli *(Musterbegriffe)*.

Quali sono queste idee modelli?

Sono le cinque seguenti: 1° L'idea della *libertà;* 2° della *perfezione;* 3° della *benevolenza;* 4° del *diritto;* 5° dell'*equità*.

La prima concerne il volere considerato in se stesso; la seconda, il volere per rispetto alle sue molteplici tendenze; la terza, la relazione di una volontà verso di un'altra, che le si contrappone come obbietto della sua rappresentazione; la quarta, l'incontro di più volontà in un obbietto, che costituisce il termine esterno del diritto; la quinta, infine, riguarda un'azione fatta con intenzione di arrecare ad un'altra persona o bene o male.

A queste idee si paragonano i nostri desiderii; e dalla conformità con esse o dalla disformità pigliano origine i giudizi morali, o pratici. Esse operano altresì come

motivo per determinare la nostra volontà; ma motivo non vuol dire comando; e questo scambio indusse forse il Kant a dare all'idea morale il valore morale di Imperativo.

Per Herbart, adunque, non si può discorrere di legge morale, ma di idee, di modelli, i quali servono o da termini di paragone ai nostri giudizii pratici, o da motivi a determinare le nostre azioni, ma non mai da comandi.

3. *Critica del formalismo kantiano ed herbartiano.* — La dottrina dell'Herbart mette in chiaro il difetto del vuoto formalismo. Se la legge morale non deve avere nessun contenuto, se deve considerarsi come nuda forma, ella non può prescrivere nulla, non può comandare nessuna azione. Ogni azione comandata sarebbe già un contenuto reale, ed ella smetterebbe il suo carattere formale, pel quale non deve ingerirsi punto della realtà del fare.

Che la volontà s'accordi coi suoi motivi, secondo che mostra la prima idea dell'Herbart, ovvero che ella si accordi con tutte le sue tendenze, secondo che mostra la seconda; che s'accordi la volontà rappresentatrice con un'altra rappresentata, conforme alla terza idea; che s'accordino più volontà per rispetto ad un oggetto, conforme alla quarta; che s'accordi la retribuzione al merito dell'azione fatta, conforme alla quinta; tutto ciò sarà approvato, se succederà armoniosamente; sarà biasimato, se al contrario; ma non era stato punto comandato. Ecco il pensiero dell'Herbart.

Kant prescriveva la volontà come fine supremo, assoluto: l'imperativo era formale; ma, con tutto questo, qualcosa vi era contenuto, il rispetto della libertà, si

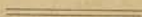
per la nostra, come per l'altrui. La nostra operazione doveva trattare sempre la volontà come fine, e non mai come mezzo. Questo ultimo comando per l'Herbart disparisce anch'esso, e la legge morale si riduce ad una idea modello.

Aristotele stabilì come fine supremo l'autarchia dell'uomo, Kant l'autonomia della volontà: entrambi questi due concetti hanno di comune l'indipendenza; l'ultimo fine, per nessuno dei due, può dipendere da un altro, o servire ad un altro di mezzo. Se non che la volontà autonoma intanto è indipendente, in quanto è astratta, in quanto non si determina per altri motivi, che per se stessa. La volontà autonoma appartiene, dice Kant, al regno dei fini, al regno, cioè, dei puri spiriti; non è l'uomo concreto, tutto l'uomo nella pienezza e nell'armonia della sua vita.

L'autarchia aristotelica, invece, senza escludere nulla, che si attenga alla nostra natura, ripone la vera indipendenza nel bastare a se stesso, nell'avere in pronto e sotto mano tutti i mezzi, che servono all'attuazione del fine umano, sicchè l'autarchia dell'uomo importa l'indipendenza vera e viva; l'autonomia del valore, intesa al modo kantiano, inchiude una indipendenza astratta, nè esclusivamente umana. Paragonando ora i moralisti seguaci del formalismo kantiano con gli altri, di cui si è toccato nel precedente capitolo, e che si potrebbero dire empirici, è facile additare il difetto di entrambi.

Peccano gli empirici, per credere che la sola tendenza sensibile, quale che questa sia, o presa nel suo essere nativo, ovvero modificata soltanto dall'associazione delle idee, o dalla induzione, senza concorso della ragione, possa considerarsi come legge morale.

Peccano, per contrario, i formalisti per credere, che la forma della ragione, senza il contenuto delle tendenze sensibili, possa da sola costituire la legge morale.

Entrambi dimezzano l'integrità della nostra natura, che non è nè semplice appetito, nè semplice ragione.

CAPITOLO XVI.

LE VIRTÙ SINGOLE.

1. *Classificazione aristotelica delle virtù.* — Dichiarati i due fattori della virtù, vale a dire la volontà e la legge morale, o, che è lo stesso, la volontà e la ragione pratica che le fa da guida, parliamo ora delle singole virtù, in quanto si considerano ancora nel soggetto, che le esercita [1].

---

[1]) La virtù ora esprime essenzialmente qualcosa di etico: in origine però si scambiava con la semplice forza o potestà di far qualche cosa.

Nella lingua greca ciò si pare dalla comune origine delle parole Ἄρης, Marte; ἀρετή, virtù; ἄριστος, ottimo.

In latino *virtus* e *vis*, ed anche in italiano *virtù* e *forza*, che vi corrispondono, talvolta si usano nello stesso significato.

In tedesco *Tugend*, virtù, e *tüchtig*, virtuoso, derivano dal verbo *taugen*, che significa: potere, valere, servire a qualche cosa.

La moralità, che ha acquistato questa forza primitiva e rozza, è stata avvertita, come è naturale, in tempi più progrediti.

Il Vico ha notato questo passaggio di significazione da un senso fisico ad un senso morale, col solito acume, scrivendo così:

« Ii soli *optimi*, priscis *fortissimi* dicti, quibus idem *fortus*, ut nobis *bonus*, significabat ». *De Constantia Iurisprudentis* [parte II, cap. XXI, § 3].

Fortus in origine voleva dire *forte*, poi passò a significare

Le virtù, dice Aristotele [1]), sono alcune *dianoetiche*, altre *etiche:* le prime concernono la ragione stessa; le seconde, le parti irrazionali dello spirito, in quanto però partecipano della ragione.

Sono virtù dianoetiche razionali la *sapienza* (σοφία), la *prudenza* (φρόνησις); ma la prima si travaglia intorno alla conoscenza delle cose, che sono più degne di onore; la seconda, intorno al giudizio delle cose, che dall'uomo si debbono fare o tralasciare. Talete era sapiente, Pericle era prudente.

La prudenza può esercitarsi o nella condotta della propria vita, o in vantaggio pubblico.

Coteste virtù appartengono alla pura ragione, perchè, sebbene si aggirano intorno alle cose umane, nondimeno le contemplano quasi dall'alto, e consistono più nel sapere che nel fare.

Le virtù vere sono le *morali,* quelle, in cui alla ragione si congiunge l'appetito. Aristotele ha fermo in mente, che la virtù consiste nel viver comune; perciò fuori della comunità ei non sa vedere virtù; e, se ne discorre per rispetto dell'individuo considerato a solo, lo fa per una metafora (κατὰ μεταφοράν), in quanto che pur nell'individuo è dato pensare una certa comunità tra la ragione e gli appetiti irrazionali [2]).

---

anche *buono.* Similmente *optimi,* secondo lui, vi si dissero quelli, che prestavano soccorso, *praebebant opem,* ed *ops* era potenza: ottimi eran quelli che garentivano gli altri con la loro forza.

Comunque sia del significato delle parole, il concetto di una transizione dal significato fisico al significato morale rimane sempre, ed è giusto.

[1]) [*Eth. Nic.,* I, 13].

[2]) [*O. c.* V, 11, p. 1238 b 6 e segg.].

Le virtù morali per rispetto a noi stessi si riducono alla *temperanza*, ed alla *fortezza:* temperanza nei piaceri, fortezza nei dolori.

La temperanza (σωφροσύνη) e la fortezza (ανδρία) sono appunto quelle, che si riferiscono alle parti dell'anima prive di ragione.

Di queste due virtù l'uomo ha sempre bisogno, perchè, se il piacere si accompagna con la soddisfazione dei nostri desiderii, il desiderio va sempre congiunto col dolore; sicchè, desiderando, si ha da fare col dolore; soddisfatti si ha da fare col piacere. La temperanza governa la soddisfazione, come la fortezza ci sorregge nei desiderii.

In mentre si desidera, l'animo ondeggia fra timore e fiducia; troppo temendo, o troppo confidandosi, si trasmoda nell'estremo della timidità o dell'audacia; tenendosi nel mezzo, si ha la equabilità necessaria, perchè la ragione giudichi senza velo.

Se la fortezza si considera poi per rispetto a' pericoli, che incombono alla società, non fa più parte delle virtù individuali, ma appartiene alle virtù politiche [1], Così la temperanza, se, invece di moderare i piaceri

---

[1] Così, p. es., il Pontano, rinnovando l'etica di Aristotele nel Risorgimento, trattò questa virtù più come pubblica, che come privata, nei due libri *De Fortitudine*. Per lui prevale il vero concetto aristotelico, che il ben vivere sia il vivere comune. « Neque enim bene constitutus vir existimandus est aut solivagus, aut sui tantum studiosus atque amator, vivensque in solitudine ». *De prudentia*, lib. I, cap. XVII.

Il mio amico prof. Carlo Maria Tallarigo, ha messo in rilievo questo pregio dell'etica del Pontano, nella sua dotta ed elegante monografia intitolata: *Giovanni Pontano e i suoi tempi* [Napoli, 1874, 2 voll.], che sarebbe utilissimo leggere per aver un'idea del movimento letterario, scientifico, e politico di quel-

del senso, modera, per esempio, l'uso del potere, acquista il valore di virtù politica.

In quanto si aggirano nell'angusto cerchio della vita individuale, meritano appena il nome di virtù etiche, e lo hanno solo per una certa simiglianza: talvolta anzi possono parere semplici precetti igienici.

2. *La liberalità e la magnanimità.* — Di altre virtù fa menzione Aristotele, le quali, sebbene presuppongono l'esistenza del consorzio civile, nondimeno paiono non oltrepassare la cerchia dell'individuo. Tali sono la *liberalità* (ἐλευθεριώτης), e la *magnanimità* (μεγαλοφυχία); quella, concernente l'uso del denaro, e posta tra l'avarizia taccagna e la spendereccia prodigalità; quest'ultima, concernente la grandezza d'animo, e posta tra la vanità e l'umiltà, o piccolezza d'animo.

Il carattere proprio del magnanimo è il dire e il fare aperto (καὶ λέγειν καὶ πράττειν φανερῶς) [1]).

Aristotele si compiace nel descrivere partitamente il carattere del magnanimo, come chi s'industria nel delineare il proprio ritratto. Così altri potrebbe raffigurare il carattere di Emanuele Kant nella eloquente apostrofe, che rivolge al dovere [2]).

La magnanimità ha per Aristotele le stesse attrat-

---

l'importante periodo della nostra storia. [Intorno all'etica del Pontano, scrisse poi lo stesso Fiorentino nella sua opera postuma: *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento,* Napoli, 1885, pp. 217-520].

[1]) [*Eth. Nic.* IV, 3, p. 1124 b 28-29. Pel ritratto del magnanimo cfr. tutto il capo cit.].

[2]) [« Dovere! tu nome grande sublime, che non contieni in te nulla di piacevole che rechi seco lusinga; anzi aspetti sottomissione, eppure non minacci cosa che desti naturale avver-

tive, che il dovere *(Pflicht)* per Kant: giova riscontrarli insieme, perchè qui si scorge anche più spiccatamente il divario da noi sviluppato di sopra.

Tralascio gli ornamenti della descrizione, e mi tengo alle linee principali. Il magnanimo dev'essere virtuoso non solo ma di virtù insigne: deve meritare i primi onori, ed averli. Premio della virtù è l'onore (τῆς ἀρετῆς γὰρ ἆθλον ἡ τιμή). Ecco il concetto principale dell'etica aristotelica: lo esterno splendore accompagnato col valore intrinseco.

Nè questo premio fa scemare di pregio la virtù, nè la fa parere merce vendereccia, perchè questo premio non è un prezzo, non porta un'utilità particolare; è qualcosa di comune, dice in altra occasione Aristotele (ἡ τιμὴ δὲ κοινόν) [1]. Ora, ciò che è comune è etico: questo è in sostanza il suo pensiero. L'universale nella vita non si attua in altro modo, se non come comune: il comune è quindi l'individuale spogliato della sua angustia, della sua particolarità, e pensato ed attuato in una forma universale. Per questa ragione il premio dell'onore può accompagnarsi alla virtù, senza snaturarla, essendo entrambi di valore universale. Non così il prezzo, il lucro, il danaro, tutto ciò che serve in-

---

sione nell'animo o spaventi per muovere il volere; ma solo presenti una legge, che da sè trova la via d'entrata nell'animo, e pur si guadagna anche nostro malgrado reverenza (se anche non sempre osservanza); innanzi alla quale tutte le inclinazioni ammutiscono, benchè in segreto le operino contro; qual'è la tua origine, o dove trovasi lo stipite della nobile tua discendenza, che alteramente disdegna ogni parentela con inclinazioni; lo stipite, discender dal quale è l'imprescindibile condizione di quel valore, che gli uomini solo da sè stessi possono darsi! » *(Critica della ragion pratica,* ediz. Kehrbach, p. 105)].

[1] [*O. c.* VIII, 14, p. 1163 b 7-8].

somma alla soddisfazione dei bisogni dell'individuo come tale.

Kant, avendo concepito l'universalità come opposta ad ogni elemento empirico, sostiene che non solo il prezzo, ma ogni premio qualsiasi, sia inconciliabile con la virtù: la sua formola rigida è la seguente: il dovere per il dovere *(Pflicht um der Pflicht)*.

E di questo breve riscontro basti così.

Su la magnanimità proposta da Aristotele come modello di virtù fu osservato, che essa era in contrapposto con la virtù tanto commendata della umiltà. Taluni avevan tradotta la μικροψυχία d'Aristotele *animi humilitas:* cotalchè questa virtù cristiana era parsa in contraddizione con la magnanimità, e se questa ultima era virtù non solo, ma la virtù tipica, quell'altra, non che virtù, era da tenere per difetto.

Francesco Zanotti, il quale, nel secolo passato, trattò *La filosofia morale secondo l'opinione dei peripatetici* [1], scrisse così nel suo trattato: « Sono stati alcuni, i quali hanno biasimato questa aristotelica magnanimità, nè l'hanno voluta porre nel numero delle virtù, parendo loro che ella si opponga alla cristiana umiltà, la qual virtù fa, che l'uomo sfugga tutti gli onori, e stimi di non meritarli: e va tanto innanzi, secondo gli ascetici, che per essa l'uomo viene a credere di esser peggiore di tutti quantunque sia di bontà singolarissimo » (part. III, cap. VII).

---

[1] [*La filos. morale secondo l'opinione dei Peripatetici ridotta in compendio* da F. M. ZANOTTI, Bologna, 1754; rist. con note, ad uso delle scuole, da V. Sartini, Firenze, Barbèra 1882; e meglio, con note e luoghi scelti dell'*Etica a Nicomaco*, da L. Ferri e F. Zambaldi, Torino, Paravia, 1883].

Il Zanotti non risolve la difficoltà, e si affretta di cavarsi d'impaccio, dichiarando che nel suo compendio si è proposto « di non voler entrare nella filosofia santa dei cristiani. »

La soluzione non è da filosofo. La difficoltà era stata fatta innanzi, e Machiavelli l'aveva formolata con molta evidenza; ora a noi la risposta è chiara.

L'umiltà non è virtù etica, ma religiosa; non concerne la vita comune, ma la perfezione individuale verso di un'altra vita più eccellente e più perfetta; ond'è che essa non è stata annoverata tra le virtù cardinali, neppure dai moralisti teologi. Le virtù cardinali sono queste quattro: la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia.

Certamente, se tutti fossero umili a quel segno che prescrive questa virtù, il mondo cascherebbe in mano dei malvagi, perchè i buoni, mossi dalla santa coscienza della propria indegnità, si ritrarrebbero da ogni ufficio, e da ogni onore pubblico, con somma consolazione dei mestatori, che, non avendo uguali scrupoli, se ne impadronirebbero.

Aristotele, trattando l'Etica come parte della Politica, è chiaro che deve spronare i virtuosi a desiderare i più prestanti onori; richiede egli per condizione indispensabile il vero merito, la vera virtù; biasima la vanità, la quale mira agli onori senza guardare alla propria virtù s'ella è possente; distingue il magnanino dall'ambizioso volgare, dal vanarello sfrontato: ma perchè il viver politico si conservi e fiorisca, richiede che l'uomo virtuoso si faccia avanti, ed ai grandi cimenti opponga la grandezza dell'animo suo.

Così delle principali virtù, di quelle che abbiamo detto chiamarsi cardinali, perchè di tutte le altre sono

quasi i cardini, abbiamo finora toccato tre: la prudenza, come virtù dianoetica: la temperanza e la fortezza come virtù etiche, ma individuali, in quanto tra la ragione nostra e i nostri appetiti si concepisce, quasi per una certa similitudine, una comunanza: rimane a dire della giustizia, la quale, per avere più larga importanza, sarà trattata a parte nel seguente capitolo.

CAPITOLO XVII.

LA GIUSTIZIA.

1. *La giustizia nell' etica aristotelica.* — Di tutte le virtù etiche abbiamo osservato, che presuppongono il convivere insieme; e che se talvolta si considerano subbiettivamente, per rispetto alla persona, che n'è fornita, ciò si fa per una certa metafora, concependo la persona medesima come una interna comunanza tra la ragione e gli appetiti.

Nella giustizia la necessità di un consorzio sociale si scorge più specchiatamente; ond'è, che essa è quasi il perno, attorno a cui girano tutte le altre virtù.

Aristotele spende tutto quanto il quinto libro degli *Etici Nicomachei* per svilupparne il concetto, e la predica come quella, che contiene in sè tutte le altre virtù; e di lei dice che nè Espero, nè Lucifero sono degni di tanta ammirazione [1]).

E perchè? Perchè la giustizia non riguarda l'uomo solo, ma l'uomo in relazione con gli altri; perchè ciascuno si può dire o prudente, o temperante, o forte, senza badare agli altri; niuno potrebbe dirsi giusto, se non nella comunità. Essa si trova solo, dove ci è comunione di vita, affinchè gli uomini bastino a sè stessi.

---

[1]) [*Eth. Nic.*, V, 1: p. 1229 b 28-30].

Il ragionamento di Aristotele, che non si può rifare con maggior precisione, è il seguente.

La società è contenuta nel bisogno; s'adunano gli uomini per ottenere che, uniti, bastino a sè; mentre soli, sparpagliati, non basterebbero. I moderni dicono che la società è il risultato della lotta per l'esistenza. Il medico perciò non si unirebbe in società col medico, si unirebbe con l'agricoltore: imperocchè, dove non ci è permutazione di opere, ivi società non è possibile. Ma la permutazione intanto si può fare, in quanto tra gli scambii ci è uguaglianza; altrimenti il vantaggio di uno tornerebbe a danno dell'altro, ed alla lunga la permutazione non potrebbe durare.

Questa eguaglianza appunto è la forma originaria della giustizia. Il giusto, dice Aristotele, è l'*analogo;* perchè analogia vuol dire uguaglianza di ragioni.

Τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι. . . . ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων [1].

Dalle cose dette è facile scorgere perchè Aristotele attribuisca tanta importanza a questa virtù, da dire, che la giustizia non è una parte, ossia una specie di virtù, ma che è la virtù tutta intera. E a chi ricorda i principii aristotelici svolti per lo innanzi riuscirà chiara la connessione della giustizia con la essenza medesima della virtù.

La virtù morale non si può verificare fuori della vita comune: la vita comune non è possibile senza reciprocità di opere; la reciprocità non può durare senza la eguaglianza; cotesta eguaglianza è appunto la giustizia; sicchè tutta la vita morale, sotto ogni aspetto, si fonda necessariamente sopra di lei.

---

[1] [*Eth. Nic.*, V, 3, p. 1131 a 29-30].

Inoltre, nelle rimanenti virtù, dette *cardinali,* si può aver di mira il bene proprio: si può essere prudente, temperante, coraggioso per conto proprio: si è giusti necessariamente verso degli altri. Ora, il fondamento dell'etica sta appunto nell'uscir fuori della propria individualità, e nel guardare al bene altrui. La giustizia, adunque, è virtù essenzialmente morale: essa è fondata sull'*altruismo,* direbbe con barbara parola Augusto Comte: essa tien d'occhio il bene altrui (ἀλλότριον ἀγαθόν [1]), aveva detto, molto tempo prima, Aristotele.

2. *Giustizia commutativa e giustizia distributiva.* — La prima giustizia fu una semplice proporzione aritmetica tra il dare ed il ricevere, quella che è norma dei contratti, e che dicesi pure giustizia *commutativa.* Aristotele per mostrare l'originale significato della giustizia ricorre alla filologia, e nota, che il magistrato, che l'applica, fu detto δικαστής quasi διχαστής, ossia quegli, che divide la cosa in due parti uguali [2]).

Ma c'è un'altra forma di giustizia, la quale non si fonda su la eguaglianza, ma sul merito, dando a ciascuno secondo la propria dignità (κατ' ἀξίαν) [3]). Onde, mentre la giustizia commutativa seguiva la proporzione aritmetica, questa, che dicesi *distributiva* o *rimuneratrice,* segue la proporzione geometrica.

La giustizia commutativa ha luogo nei contratti, e si riferisce alla privata reciprocità degli scambii: la distributiva ha luogo negli onori, negli ufficii pubblici e in tutte quelle azioni, dove c'è un merito o un demerito.

---

1) [*Eth. Nic.,* V, 1, p. 1130 a 2-3, e V, 6, p. 1134 b 5-6].
2) [*Eth. Nic.,* V, 4, p. 1132 a 32].
3) [*Eth. Nic.,* V, 3, p. 1131 a 24].

Gli antichi greci, i quali proponevano ad ogni funzione importante della vita pubblica un qualche dio, avevano deputata la rimunerazione alle Grazie: ed il loro tempio, come nota Aristotele, era situato in un luogo aperto della città [1].

Orazio chiamava queste dive *decenti (Gratiae decentes)* perchè il *decorum* era ai latini ciò che a noi è il giusto, quando si piglia nel senso di proporzionato al merito di cadauno.

Le due forme di giustizia sono, adunque, di un valore molto diverso; chè una si aggira intorno agli atti della vita, ed è ripartizione meramente esteriore, e quasi meccanica; sta in mezzo tra il lucro ed il danno, come dice Aristotele; laddove l'altra, la rimuneratrice, penetra addentro nella profondità dello spirito, e valuta le azioni umane secondo le intime intenzioni.

Non a torto perciò l'Herbart rimenava queste due virtù, che ordinariamente si accomunano sotto il nome solo di giustizia, a due idee primitive ed irreducibili. Una, la commutativa, che dà a ciascuno il suo, cioè il suo avere *(seine)*, è da lui riferita alla norma del diritto; l'altra, la rimuneratrice, che dà a ciascuno ciò che merita *(verdiente)*, è riferita all'equità.

L'osservazione dell'Herbart è giustissima; e quando pure si voglia ritenere il nome stesso di giustizia per entrambe, è da ricordare però con precisione la differenza dei due concetti, sotto quei nomi raccolti, per non confondere ciò che va accuratamente distinto.

Di quanto momento sia questa distinzione vedremo meglio, quando si discorrerà dello Stato: per ora ac-

---

(1) [*Eth. Nic.*, V, 5, p. 1133 a 2-4: διὸ καὶ χαρίτων ἱερὸν ἐμποδὼν ποιοῦνται, ἵνα ἀνταπόδοσις ᾖ].

cenniamo ad un divario, che può essere con facilità colto, essendosene assegnate le ragioni nei capitoli antecedenti.

Perchè la giustizia commutativa potesse con esattezza attribuire a ciascuno il suo, si è trovata la massima comune misura di tutti gli utili, e questa misura comune è il danaro. Così fanno i matematici, che, quando vogliono sommare insieme frazioni di diverso nome, cominciano col ridurle ad uno stesso denominatore, perchè l'addizione diventi possibile.

A tutti gli averi, a tutti i servigi, a tutte le merci si dà un valore: e la misura, a cui si ragguagliano tutti, è il danaro; cotalchè ogni cosa, ch'è materia della giustizia commutativa, ha un prezzo. Non così le azioni, intorno a cui si esercita la giustizia rimuneratrice. Qui unico premio è l'onore, il quale non è misura di utilità, ma è premio del merito.

Sicchè tanto è lontana la giustizia commutativa dalla rimuneratrice, quanto il prezzo dall'onore, quanto il danaro dalla pubblica stima.

/
/

CAPITOLO XVIII.

ORGANISMI ETICI — ORIGINE DELLA FAMIGLIA.

1. *Primo nucleo sociale: la famiglia.* — Aristotele dice, che tutte le società sono membri della società politica, cioè dello Stato (πᾶσαι αἱ κοινωνίαι μοῖρα τῆς πολιτικῆς) [1]; ed altrove sostiene, che il tutto in ogni organismo precede le parti.

Or tutto cotesto è verissimo: una mano non è mano, se non in quanto compresa nel congegno del nostro organismo corporale, perchè qui rivela la sua propria finalità; staccata, mal s'indovinerebbe che cosa fosse. Storicamente però non si comincia dalla società politica bella e perfetta: il primo nocciolo, donde germoglia lo Stato, è la famiglia.

Se non che la famiglia, onde scaturisce lo Stato, è la famiglia umana, non già la semplice famiglia naturale. Ogni elemento della famiglia naturale vien dall'attività nostra trasformato, e di naturale diviene etico. In che modo? Eccolo.

2. *Carattere etico della famiglia umana. L'amore.* — Il carattere etico è questo, di accomunare, cioè, in una

---

[1] [*Eth. Nic.*, VIII, 9, p. 1160 a 282-9].

coscienza sola più coscienze; di far sì che una coscienza si specchi nell'altra, e tutte insieme costituiscano una volontà comune.

Egli è chiaro, dunque, che quivi soltanto può succedere questo accomunamento, dove l'anima, sciolta dai cancelli della mera individualità, si aderge alla universalità dello spirito.

Esaminando il concetto originario della giustizia, abbiamo visto ch'essa è eguaglianza o secondo la quantità degli utili, o secondo la ragione del merito (ἴσον τὸ μὲν κατὰ πόσον, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν) [1]; la prima, tutta esterna, non toccava però punto la persona; la seconda mirava sì alle persone, ma in quanto si differenziano nel merito, e si studiava quindi di proporzionare la ricompensa al merito di ciascuna.

Sono entrambe certamente un legame; se non che il primo è eguale sì, ma tutto esteriore; il secondo legame è interno, ma differente in ciascuno, ed eguale soltanto per la proporzione con gli altri.

Or se l'organismo etico ha bisogno di una coscienza comune, è chiaro che, a stringerlo più tenacemente, occorre un vincolo, che sia insieme intimo ed uguale. Questa uguaglianza interna e spirituale è detta da Aristotele amicizia (φιλία): essa lega propriamente il carattere, ed il proverbio greco diceva che l'amicizia intercede tra gli uguali (ἡ ἰσότης καί ὁμοιότης φιλότης) [2].

Vero è che Aristotele tratta di tre specie di amicizia, di una che si fonda sull'utile; di un'altra che si fonda sul piacere; di una terza, che si fonda su la

---

[1] [*Eth. Nic.*, VIII, 7, p. 1158 b 30-31].

[2] [*O. c.* VIII, 8, p. 1159 b 2-3].

virtù; ma non è men vero, che in quella finissima ricerca, che ne fa nell'ottavo libro degli *Etici Nicomachei*, le due prime vi sono discusse per rimanere infine scartate.

Il concetto dell'amicizia spazia largamente nell'etica di Aristotele, e l'amore non è se non un'amicizia particolare, che passa tra individui di sesso diverso. L'amore è un'amicizia, dove il vincolo dello spirito è suggerito dalla steśsa natura, è secondo natura (*κατὰ φύσιν*) [1]; e quindi all'amicizia si accompagna la cupidità, l'oressi.

Poichè l'amore è la prima amicizia, quella che vien suggerita dalla medesima natura, in esso è da cercare la prima cellula di ogni organismo sociale.

Avvertimmo antecedentemente, che perfino l'austero Kant, mentre nomava manìa tutte le passioni, stando all'uso del linguaggio, aveva trovato che all'amore si era risparmiato quel biasimevole nome. La coscienza popolare, che aveva imposto quei nomi, aveva dovuto avere le sue ragioni nel fare quella eccezione.

E la ragione è, che in questa tendenza di sopprimere la propria coscienza nella coscienza di un'altra persona, in questo sforzo di vivere in un altro, e per un altro, in cui risiede propriamente l'amore, è il germe di ogni organismo etico.

L'odio, l'invidia, la vendetta, tutte queste malvage tendenze, che mirano alla distruzione, sono incapaci di ogni razionalità, perchè non rivelano altrui che l'angustia dell'egoismo, perchè sono esclusive, perchè scomunano invece di accomunare.

---

[1] [*Eth. Nic.*, VIII, 12, p. 1162 a 16: ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν].

Non così l'amore, che straripa quasi fuori della propria esistenza individuale, che ci fa indovinare il nostro complemento in un altro, che ci avvezza ad immolare il nostro piacere al piacere altrui, a proporre come fine della nostra vita un'altra vita, come modello della nostra coscienza un'altra coscienza, come guida della nostra volontà un'altra volontà; che, primo, stringe in noi quel nodo, che più tardi la ragione convertirà in dovere.

Il Leopardi [1], in uno dei suoi canti immortali, ha notato, che l'amore profondo ispira insieme un tedio della propria esistenza ed un desiderio di cessarla:

Un desiderio di morir si sente.

Il fatto è vero, e l'osservazione è giusta. Nell'amore si presenta un'altra finalità, a cui la vita individuale non basta; lampeggia dinanzi allo spirito qualcosa di universale, che il momento fugace della coscienza subbiettiva non basta a fissare: quindi lo sgomento.

Ma ciò che non può l'individuo, lo fa la specie.

3. *La generazione e il valore etico della prole.* — La generazione è un prodotto comune, dove si attua la comune coscienza. Ciò ch'era accomunamento ideale nell'amore, diviene una realtà nell'atto, che con molta proprietà prende il nome di *generazione*, perchè difatti essa è la ragione del genere, non più dell'individuo.

Il prodotto comune dei genitori sono i figli: la coscienza comune dei coniugi, apparsa come sentimento nell'amore, si mostra come un fatto nei figli procreati.

---

[1]) [Nel canto *Amore e morte*].

Questo fatto è qualcosa di comune, ed ogni bene comune, dice Aristotele, tiene legati insieme quelli, che vi partecipano. Questo fatto però, come ogni fenomeno naturale, sarebbe transitorio. E sebbene nelle sfere superiori dell'animalità, come tra i mammiferi, per esempio, la generazione si può dire continuata per parecchio tempo, durante il periodo dell'allattamento; nondimeno finito questo tempo, acquistata che ha la prole una certa indipendenza, ogni vincolo si può dire finito. Non così nell'uomo.

4. *Il sentimento e il dovere.* — Più volte ci è occorso di notare, che il carattere peculiare dello spirito umano è appunto questo, di convertire in necessario ciò che da sè sarebbe accidentale; di convertire in universale ciò che da sè sarebbe transitorio; il simile va ripetuto qui a proposito della famiglia. Ogni elemento naturale viene rifatto e trasformato: ed ecco come.

L'amore, considerato come sentimento, è fugace: i greci, leggiadri creatori di miti, lo fecero alato: e la instabilità mal basterebbe alla fondazione di quella vita comune, in cui risiede la finalità della nostra attività pratica. La fedeltà converte l'amore in alcun che di stabile e di necessario, vietando i molti e fuggevoli amori, fissando questo sentimento, e, mediante questa conversione, purificandolo e trasformandolo.

La fedeltà mutua dei coniugi è un dovere; è qualche cosa di spirituale: ma lo spirito lavora sopra un sentimento dato dalla natura, il quale già preesisteva.

Qui scorgesi ora chiaramente quel che noi dicevamo trattando della morale. Il dovere non è una ragione astratta; ma è la conversione di un sentimento e di un appetito irrazionale, pensato come permanente e

come necessario. Così, nel caso nostro, l'amore è un sentimento, il quale, convertito in costante, diviene fedeltà, cioè, vincolo permanente tra i coniugi, dovere.

Se l'amore fosse semplice sentimento naturale, incapace di ogni razionale stabilità, i connubii sarebbero tra gli uomini così vaghi e promiscui, come sono tra le fiere sfornite di ragione.

Se l'amore si considerasse come semplice appetito, disgiunto da ogni finalità naturale ed indirizzato soltanto alla bellezza, allora potrebbe, come ha fatto Platone, assorgere a un valore estetico, tutto al più; ma non gli si potrebbe dare un valore etico.

Conseguenza di questa trattazione sarebbe lo stralciare l'amore dal fondamento naturale della sessualità e quindi dall'istinto della generazione; sarebbe un giustificare l'amor greco, tra individui del medesimo sesso ch'è innaturale ed irrazionale.

Finalmente, se l'amore fosse totalmente escluso, ed il connubio fosse riposto soltanto nel mutuo consenso delle due volontà, come succede in ogni qualsiasi contratto, ci sarebbe sì l'elemento spirituale, ma mancherebbe l'elemento naturale.

5. *Gli elementi della famiglia e la definizione del matrimonio.* — Nessuna di queste spiegazioni è compiuta. A fondar la famiglia umana non basta l'amore fuggitivo, o i vaghi accoppiamenti; non basta un senso estetico d'idealità, che non tenga conto della reale finalità della natura; non basta il contratto, che sbandisce ogni elemento affettivo, e restringe un atto sì completo alle proporzioni di una compra e di una vendita.

Modestino, giureconsulto romano del terzo secolo, compendiava nella seguente definizione il concetto, che

la legislazione romana aveva del matrimonio, su cui s'impianta la famiglia: *Nuptiae sunt coniunctio maris et foeminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio.*

Questa definizione riassume e comprende tutte le condizioni da noi indicate: giova però svilupparle più ampiamente.

Primieramente è richiesta la congiunzione dei due sessi.

Il fine naturale del coniugio è la procreazione della prole; nè questo fine si può trasandare, quando si tratta di una comunione etica, perchè la vita comune tende all'attuazione dell'ideale umano, la cui prima condizione risiede nella propagazione degli individui.

Aristotele aveva messo in rilievo questa finalità della natura, enumerando una ad una le diverse attitudini dei due sessi; e da siffatta disparità aveva conchiuso che, scopo della comunione della vita essendo l'autarchia, niuno dei due sessi poteva bastare appena a se stesso, ed era quindi necessaria la loro comunione per integrarsi l'un l'altro.

Questa comunanza di vita dei coniugi però non si compie nel solo accoppiamento, nè ha per solo fine la procreazione dei figli (τῆς τεκνοποιίας χάριν); ma si estende a tutta quanta la vita [1]: concetto che il giureconsulto romano ha espresso in tutte le più minute particolarità. Infatti, non contento di aver chiamato il matrimonio consorzio di tutta la vita, ha soggiunto, ch'è comunione di ogni dritto divino ed umano.

---

[1] [῾Οἱ δ᾽ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καί τῶν εἰς τὸν βίον. *Eth. Nic.*, VIII, 12, p. 1162 a 20-21].

Aristotele ce ne aveva fatti accorti fin da principio, annoverando l'amore tra le forme dell'amicizia, e dicendo che l'amicizia è legame spirituale, legame secondo la virtù.

Che il solo accoppiamento naturale, che la sola procreazione della prole, non basti a comporre la famiglia come organismo etico, si pare dal fatto che le due prime condizioni si verificano nelle specie inferiori degli animali, si possono verificare anche nella specie umana, senza che per questo la famiglia si costituisca.

Affinchè nasca la famiglia è necessario che si formi quell'unica coscienza, della quale il coniugio, il convitto, la prole comune sono condizioni sì, ma non ne formano però la moralità.

Per la moralità si richiede che questi fatti transitorii si convertano nella stabilità di legami spirituali, e che coniugi e figli si raccolgano in un organismo solo, come se fossero una sola persona risultante da molti individui.

CAPITOLO XIX.

ORGANISMO ETICO DELLA FAMIGLIA.

1. *La famiglia come organismo etico.* — L'adagio comune: *unus homo, nullus homo,* contiene una feconda verità: quella universalità, che l'uomo non può pienamente attuare come individuo, secondo il numero, si sforza di recarla in atto come specie, secondo la sua idea: l'uomo individuo non rappresenta completamente il suo ideale; lo rappresenta meglio come relativo ad altri individui, come faciente parte di una comunità.

Primo di questi organismi, dove si svela più nitida l'idea umana, è la famiglia. Qui lo spirito si mostra sostanziale, non più nel singolo individuo, ma nel tutto, di cui gl'individui sono parti.

Nè si deve credere che l'individuo, ricompreso in una totalità, scapiti e diminuisca di pregio; e che la sostanzialità, poichè si attribuisce al tutto, si debba perciò annullare affatto nelle parti.

Proprio di ogni organismo etico è questo, che le membra conservino la loro personalità, e che intanto le singole persone, per la reciproca relazione che acquistano, si debbano considerare in modo, che il loro accordo riesca atto a costituire una personalità più complessa, più ricca, più intera.

Tre pertanto sono i caratteri dell'organismo etico: *permanenza* dei singoli individui; loro *relatività* organata sì che ciascuno appaia come un membro con una funzione propria; e finalmente integrazione di tutte le membra, e loro armonioso *accordo* in un'unica vita.

Nella famiglia ci è una doppia relazione; la prima tra marito e moglie; l'altra tra genitori e figli. Esaminiamole entrambi.

2. *La relazione tra i coniugi.* — La società richiede una differenza negl'individui, onde si compone: non si compone di simili, diceva, in questo senso, Aristotele. Ora tra i due sessi ci è una vera opposizione di attitudini naturali; opposizione, che richiede una conciliazione. La differenza fisiologica del corpo si riflette in qualità differenti dell'animo.

L'uomo è fornito di forza più che non sia la donna: e questa invece è più gentile e più delicata: più robusto è l'intelletto, più saldo il volere nell'uomo, più ricca di sentimento e di affetto la donna: l'uomo è più portato ad acquistare, la donna ad amministrare la casa; l'uomo è più fatto a comandare, la donna ad educare.

Sì opposte inclinazioni, accomunate, servono mirabilmente alla fondazione della famiglia, la quale richiede le une non meno che le altre.

Questa unione però, non potendo essere meramente corporale, ma dovendo essere spirituale altresì, dev'essere voluta da entrambi: il consenso deliberato dell'animo suggella e ratifica il previo sentimento dell'amore.

Noi diciamo c e l e b r a r e l e n o z z e, usando una parola solenne come se si trattasse di una festa: e non ci apponiamo male; perocchè questo legame permanente

di due vite, che esso stringe in un nodo solo, in una unica vita, è la prima e la più importante festa del vivere civile.

La civiltà nacque primieramente con le nozze, onde gli uomini si sottrassero alla vita ferina. Perciò il Foscolo cantava:

> Dal dì che nozze, tribunali ed are
> Dier alle umane belve esser pietose
> Di sè stesse e d'altrui....

Prima condizione della civiltà è dunque la *stabilità dei coniugi;* nè stabilità ci può essere, se il vago sentimento dell'amore non viene, mediante il consenso della volontà, sollevato alla necessità del dovere.

Nè basta questa certezza: si richiede inoltre, che i coniugi sieno due; l'uomo non abbia più mogli; la donna non abbia più mariti.

Se la donna avesse più mariti, com'è nel caso della poliandria, la prole non sarebbe certa, i figli non sarebbero quindi pegno di accordo, prodotto comune dei coniugi. Non così veramente nella poligamia, dove, un uomo avendo più mogli, la certezza della prole non sarebbe compromessa; ma però neppure moralmente è sostenibile [1]).

---

[1]) La poligamia, come istituzione civile, si trova ancora appresso i seguaci della religione maomettana. Recentemente è stata innestata sul tronco della religione cristiana per opera dei *Mormoni:* sui quali ecco alcune notizie riportate nella *Storia della Chiesa* di E. Zeller.

« Lo scroccone Giuseppe Smith, di Palmira, aiutato dall'anabattista Rigdon, pubblicò nel 1830 la *Bibbia d'Oro,* libro fatto

3. *Dottrina kantiana del matrimonio.* — Emauele Kant fondò il concetto del matrimonio così. Una persona libera non può servire mai di mezzo: ora, s'ella serve ad un'altra, perchè offesa alla persona non vi sia, è necessario, che l'altra, alla sua volta, serva a lei: così, in questa reciprocità, la dignità della persona non si abbassa. Nel matrimonio ci è appunto questo uso reciproco di due persone di sesso differente.

Posto ciò, perchè la uguaglianza si osservi, è mestieri che tutta una persona si dia tutta ad un'altra. Nella poligamia, l'uomo non dà intero sè stesso; e nella poliandria, la donna non dà sè stessa intera. Entrambe queste istituzioni, perciò, contraddicono al concetto della persona, e della libertà umana.

Se dal ragionamento del Kant levi lo sconcio di ridurre a proporzioni quantitative un concetto etico, il fondamento della parità rimane incolume.

L'amore, come sentimento, non patisce compagnia: la gelosia n'è compagna inevitabile. Sollevato ad un valore spirituale, l'amore diviene, come abbiamo visto fedeltà: ora la fede, notava un nostro scrittore, non ammette plurale.

---

sopra un romanzo di tono biblico del fallito Spaulding: e spacciò di averlo trovato miracolosamente sopra una collina e di averlo tradotto dall'egiziano, in cui Mormone l'aveva scritto. In esso è detto, che l'America fosse popolazione di emigrati dalla Palestina: che, dopo la sua ascensione al cielo, Gesù sia di nuovo disceso in terra, e propriamente in America, che ivi abbia istallati profeti e che tra questi fosse stato Mormone ».

Lo Smith fu ucciso il 27 giugno 1845: suo successore fu Birmingham Young, già falegname: perseguitato, riparò con la sua setta nell'Utah: la poligamia è da questa setta accettata. Young, loro capo, ha dodici mogli, ed ottantacinque figliuoli.

4. *Dottrina di Platone e di Aristotele.* — Celebre nell'antichità fu la dottrina di Platone, il quale per raggiungere nella città un'unità più perfetta, stimò di proporre come mezzo più acconcio la comunione della donna [1].

Aristotele fu il più strenuo avversario di questa comunione, dimostrando che l'unità non si doveva raggiungere sopprimendo ed annientando le differenze, ma componendole in armonia. Ora, se la città, per essere più unita, si voleva immedesimare con la famiglia, continuando a ragionare a fil di logica, ne sarebbe all'ultimo venuto fuori il partito di sopprimere anche la famiglia stessa, perchè l'individuo è più uno di lei. Così si sarebbe arrivato da capo all'individuo solitario e chiuso in sè stesso, e si sarebbe soffocato ogni germe di vita comune.

5. *Conchiusione circa la relazione coniugale.* — Il fondamento della famiglia è il concetto, che gl'individui dei due sessi hanno ciascuno qualcosa che manca ad uno, e che si trova nell'altro: l'autarchia è il fine di questa prima, come di ogni altra futura comunità. Ora due individui a questa integrazione bastano: più intralcerebbero anzi che agevolare il compito della vita comune. Se ci fossero più padri o più madri di una

---

[1] Questa promiscuità di connubii, che parve a Platone l'ideale di una perfetta città è da alcuni naturalisti oggidì attribuita alle orde selvagge, dove dei figli s'ignorano i genitori, e dove di loro è attribuito il possesso all'orda intera: i figli appartengono a tutta l'orda. Più tardi comincia una distinzione, ed i figli appartengono alla madre, la sola che sia certa. La famiglia con a capo il padre è il portato di una civiltà molto progredita. [Da *i figli appartengono* è un'aggiunta della 2ª ediz.].

famiglia stessa, mancherebbe l'accordo, perchè è impossibile questo accordo, dove più uomini comandano, o dove più donne amministrano.

Ora la famiglia, dovendo avere un'unica personalità, deve avere una volontà sola, ch'è quella del padre; e così un'unica educazione e amministrazione, ch'è quella della madre. Tal è il concetto razionale della costituzione famigliare, dedotto dal suo fine.

Che se tale direzione si permettesse ad un solo tra i mariti, o tale amministrazione ad una sola tra le mogli, i rimanenti nel fatto rimarrebbero al di sotto degli altri; e nell'organismo della famiglia, scambio della uguaglianza de' membri, s'introdurrebbe la servitù.

Sicchè, supposta la pluralità de' coniugi, o sarebbero tutti eguali, ovvero uno superiore, e gli altri inferiori: se eguali, mancherebbe la concordia, e con lei l'unità della coscienza; se disuguali, mancherebbe la libertà.

6. *Relazione tra genitori e figli.* — Guardiamo ora la seconda relazione, quella, che passa tra genitori e figli.

Aristotele chiamava la potestà del marito su la moglie potestà *civile,* cioè tra eguali; e la potestà de' genitori sui figli, *regia;* perchè i figli sono sottoposti ai genitori.

I figli, naturalmente, sono quasi una continuazione della vita dei genitori: sono i tralci novelli, che germogliano dal vecchio tronco, e ne continuano, ringiovanita, l'esistenza.

Nè solo naturalmente, ma anche spiritualmente. I genitori con la prima educazione imprimono altresì le prime linee sul loro vergine carattere, li rifanno a modo loro, ne raddrizzano il cammino, ne sviluppano la forza,

additano loro il fine da raggiungere, e sino ad una certa età ve li guidano, quasi tenendoli per mano.

La coscienza de' figli è uno specchio, dove quella de' genitori si ripercuote e si disegna: la volontà de' bambini, che ancora o non è spuntata, o non ha vigore, si modella, si uniforma a quella de' genitori. I latini avevano una frase molto significativa per esprimere l'obbedienza, ed era *morem gerere,* vale a dire seguire il costume di un altro.

Or cotesta volontà, che conosce sè stessa in quanto si conosce in un'altra, corrisponde perfettamente alla relazione, per la quale i genitori si riconoscono e si ritrovano un'altra volta ne' figli. Nasce così un ricambio, una selezione raddoppiata e quasi riflessa, che dà ragione della stretta tenacità di questo potentissimo fra tutt'i legami. I genitori ritrovano la propria esistenza nella vita de' figli: i figli trovano la loro volontà in quella de' genitori: i figli quasi ridanno ai parenti la vita naturale, che in essi sta per mancare; i genitori comunicano ai figli la vita dello spirito, dopo aver loro comunicata quella de' corpi.

Nè solo la vita corporale ritrovano i genitori ne' figli, ma gran parte ancora della loro coscienza; tutta quella parte, che con l'educazione vi hanno riposta; il proprio nome, a cui la personalità era collegata: le loro speranze, che, affidate a più giovani forze, sembrano ricrescere e rifiorire.

Marco Minghetti, in un dotto libro intitolato: *Della economia pubblica* [1]) scrisse queste parole: « Laonde è profondo il motto dei giureconsulti romani, i quali dicono che gli eredi continuano la persona del defunto,

---

[1]) [Pubbl. a Firenze, Le Monnier, 1858].

e chiamano i figli *haeredes sui;* cioè, non delle sue cose, ma di sè stessi ».

Questa continuità nel tempo corrisponde altresì al concetto della comunione: non solo tra gl'individui presenti dev'esservi comunanza di vita, ma tra i presenti e i passati; tra i presenti e futuri. La comunione si allarga nello spazio, e si distende nel tempo: più si dilata e più la moralità si accresce: l'isolamento dell'egoismo imprigiona lo spirito e lo uccide. La moralità è la vita; l'egoismo è la morte.

La dipendenza naturale de' figli dai genitori, pensata come costante, e come tale voluta, diviene obbedienza: il senso di gratitudine si converte in necessità razionale secondo il processo da noi dianzi spiegato.

Crescono i figli di corpo e di mente; cresciuti, naturalmente, non dipenderebbero più dai genitori, ed intanto la dipendenza etica non per questo vien meno.

L'obbedienza, come virtù domestica, è il fondamento di ogni virtù civile; chè mal potrebbe obbedire all'autorità delle leggi, al potere politico, chi si è dimenticato della prima autorità, al cui rispetto fu avvezzato dai primi anni.

Montesquieu [1]) notò l'influsso, che la forza della patria potestà ha su gli ordinamenti politici: ed i legislatori avveduti hanno cercato di rinsaldarne i vincoli. Federico il Grande, che se ne intendeva, protrasse gli anni, da cui un figlio si potesse tenere per maggiorenne, affinchè più lungamente si esercitasse in questo tirocinio di virtù, ch'è la patria potestà.

---

[1]) [Carlo di Sécondat, barone di Montesquieu (1689-1755) celebre scrittore politico liberale francese. Scrisse: *Lettres persanes,* 1721; *Considérations sur la causes de la grandeur des Romains et de leur décadence,* 1734; *Esprit des lois,* 1748].

7. *La proprietà e l'eredità.* — La famiglia, per bastare a sè stessa, ha bisogno di attingere dalla natura il necessario sostentamento: la proprietà è una condizione indispensabile per la sua esistenza. Il padre di famiglia deve provvedere al nutrimento della moglie e della prole.

La perfetta autarchia di ogni comunanza ha il presupposto della proprietà; ma con la famiglia la proprietà si può dire nata gemella. Il bisogno di alimentare la prole è stato il primo stimolo di una proprietà stabile, da cui si traesse certamente ciò che occorre alla loro nutrizione. Il campo, donde questo nutrimento si traeva, entrò in certa guisa nell'organismo stesso della famiglia.

Finchè l'uomo visse solitario, senza famiglia certa, e senza cura di figli, ei poteva, di qua e di là, precariamente, procacciarsi tanto da soddisfare ai quotidiani bisogni: non così quando ebbe bambini, che nol potevano seguire nella sua vita vagabonda, ed a cui era mestieri assicurare i mezzi della vita. La certa famiglia indusse gli uomini a certe sedi: le sedi certe consigliarono la coltura dei campi: questo passaggio è prescritto dalla necessità delle cose; onde la proprietà terriera e l'agricoltura si accompagnano col nascimento del primo organismo etico: ed il poeta, per questo nesso, potè chiamare dolci i campi, come dolci sono gli affetti domestici: *nos dulcia linquimus arva.*

I campi furono quindi la prima eredità, e nella lingua tedesca è visibile questa derivazione nella parola *Erbe,* assai somigliante alla parola latina *arvum,* perchè *Erbe* significa insieme *terra coltivata* ed *eredità.*

Di che proviene, che coloro, i quali impugnano il dritto di proprietà, sono sforzati a negare altresì la fa-

miglia; tanto qui il Dritto e l'Etica si trovano indissolubilmente intrecciati insieme.

La proprietà, adoperata come mezzo pel sostentamento della famiglia, diviene essa stessa un organo, ed acquista un valore etico: da qui la sua trasmissibilità.

Se l'uomo fosse una nuda forza individuale, con la sua esistenza fisica finirebbe tutto ciò che n'era quasi un'appendice; nè ci sarebbe luogo ad eredità. Poichè però la proprietà non serviva solo alla volontà del padre, ma alla conservazione dell'intera famiglia, dalla società famigliare nacque la prima volta il bisogno ed il concetto della eredità: l'*haeres* fu una continuazione dell'*haerus* così nella parola, come nell'idea significata. E il *Digesto*, dove fu raccolta tutta la sapienza pratica del popolo più politico del mondo, colse questa origine della eredità, quando scrisse che dopo la morte del padre i figli non paiono acquistare qualcosa di nuovo, ma conseguire più libertà nell'amministrazione; *Post mortem patris non haereditatem percipere videntur, sed magis liberam bonorum administrationem consequuntur. Hac ex causa, licet non sint haeredes constituti, domini sunt.*

Dalla famiglia nacque adunque la proprietà stabile, dalla famiglia l'eredità: queste due fondamenta della società civile.

Ogni stabilità, come abbiamo antecedentemente notato, ha un' origine spirituale; se non che, perchè questa stabilità appaia visibile, deve attuarsi in una comunione d'individui.

Così il possesso di una terra è precario; la proprietà è stabile: il primo dura, finchè io ci sto sopra (da *pedibus insideo* ricava il Vico il possesso corporale); la

proprietà, invece, continua corporalmente, pur quando io non ci sono: il *mio* è una continuazione dell'*Io*.

Ora, che mi avvezza ad estendere la mia personalità fuori di me, se non la comunione della famiglia? Dove lo spirito individuo apprende a vivere pur dove materialmente non è, se non perchè viva nelle membra della sua famiglia?

È più semplice per l'uomo il concetto di trovar sè stesso in altri individui, che convivono con lui, o che sono nati da lui, che non già quello di trovarsi nel suo campo, perchè da lui dissodato, da lui coltivato, da lui siepato. La comunione della famiglia gl'insegna a trovare fuori di sè il prodotto della sua attività: l'etica, anche storicamente, prepara il dritto: la famiglia suggerisce la proprietà.

Lo stesso dicasi della eredità. S'impara a concepire la continuazione della volontà individuale, pur dopo morto il corpo, perchè in vita si era sperimentata questa continuazione medesima in altri individui. Senza la comunione etica non si sarebbe concepita la eredità.

Emanuele Kant, a spiegare il concetto della proprietà, distingue il possesso empirico dal possesso intelligibile; e così, a spiegare l'efficacia della volontà dopo la morte dell'individuo, insegna che l'atto del volere passa come fenomeno della coscienza empirica, ma dura sempre come atto razionale. Tutta questa duplicità di valore negli atti del nostro spirito si può concedere; ma cotesta distinzione tra l'apparizione sensibile ed il valore intelligibile de' nostri atti è il tardo risultato di una riflessione filosofica molto progredita; come si potrebbe rinvenire ne' primordii della civiltà?

La proprietà e l'eredità sono di origine troppo antica, nè si arriverebbe a chiarirle con astrazioni spe-

culative; bisogna trovare un'istituzione concreta, la quale, precedendole, possa darne adeguata ragione. Così pare a noi molto naturale il processo di dedurle dalla famiglia.

8. *Dissoluzione della famiglia e divorzio.* — Se la famiglia nasce, può disciogliersi: l'elemento naturale, che vi si trova, rende non solo possibile, ma inevitabile questa fine.

L'eredità, di cui abbiamo trattato, suppone difatti che la famiglia siasi disciolta: ciascuno de' figli, padrone di sè, potrà incominciare una nuova famiglia; ma la prima, quella, da cui è nato, e da cui si è divelto, non esiste più.

Nella relazione sì da padre a figli, come da marito a moglie, la morte può intervenire e troncare non il vincolo dello spirito, ma quello de' corpi.

Però ci sono altre maniere, per le quali il legame potrebbe cessare, senza che gl'individui morissero: tale è il divorzio tra i coniugi, tale la maggiore età pe' figli.

Tra i coniugi può allentarsi quel legame d'amore, che era il nodo naturale, onde erasi iniziata la vita comune; nè solo allentarsi, ma rompersi affatto, ed il convivere insieme divenire impossibile.

Nata questa impossibilità, i coniugi diventati incompatibili, è necessità ch'ei si disgiungano. Il divorzio esprime il lato caduco del matrimonio. Spiritualmente però il nodo non si può recidere mai.

Coloro, i quali nel matrimonio non vedono altro che un nudo contratto, han creduto di risolvere la quistione con molta facilità: il consenso l'ha creato, il dissenso lo annulla.

Se non che costoro non han badato, che il contratto

versa sui mezzi, sugli utili della vita, dove non c'è nulla di necessario nella materia contrattata; ed invece il matrimonio, benchè inaugurato per consenso, versa su la sostanza stessa della vita; si riferisce al fine umano, alla vita comune, e non può essere slegato a capriccio degl'individui. Anche quando il divorzio disgiunge i corpi, esso non può svincolare l'atto dello spirito, il quale o si deve pensare di nessun valore, o, se uno ne ha, bisogna che mantenga la universalità, con cui ha pensato una volta la comunione della vita. *Quod Deus coniunxit, homo non separet* [1]; è il dettato religioso, che qui risponde perfettamente alla esigenza scientifica.

Similmente succede nella relazione tra padre e figli. L'età provetta può rendere i figli capaci, per acquistata esperienza, di regolare da sè la propria condotta, senza più bisogno di calcarla su le orme paterne; a questo acquisto anzi mirava l'educazione de' genitori: ma nè l'età, nè la indipendenza della propria coscienza possono rompere ogni legame, che stringe i figliuoli ai genitori, finchè ei vivano. La maggiore età lo abilita a star da sè nella sfera del diritto, ad usare indipendentemente l'ingegno; ma ne' riguardi della vita comune, il figlio, moralmente, è sempre tenuto verso i genitori: a loro deve rispetto ed obbedienza; a loro soccorso, se ne abbisognano.

Tati sono le limitazioni, in cui si deve circoscrivere la dissoluzione della famiglia, quando questa non succede per morte.

---

[1] [*Vang. di Matteo*, XIX, 6].

CAPITOLO XX.

PROCESSO STORICO DELLA FAMIGLIA.

1. *Età barbarica.* — L'istituzione della famiglia si trova preceduta dalla venere vaga, dove l'appetito naturale, senza velo e senza freno, si sfoga bestialmente: è l'età della barbarie, di cui Giambattista Vico trovava un ricordo nella favola di Polifemo. Di questa età è inutile tener conto: non è epoca umana.

2. *La famiglia antica.* — L'umanità, quella che distingue la vita umana dalla belluina, è contrassegnata dalla certezza delle prole, dalla stabilità della famiglia. La prima nobiltà, o conoscibilità che dir si voglia, non è altra che questa, di poter indicare la propria origine. Più tardi soltanto si richiese che gli antenati si fossero illustrati per fatti egregi.

Noi abbiamo additato il nesso de' due concetti, e quindi de' due fatti, che vi corrispondono della famiglia cioè e della proprietà. I primi padri certi furono quelli a cui bastò la forza di difendere la loro donna e il loro campo: quella per la certezza dei figli, questo per la sicurezza del nutrimento. La forza fu la prima sorgente della virtù, e i fortissimi furono gli ottimi.

Una doppia lotta bisognava sostenere; una, cioè, contro la indomata natura, un'altra contro gli uomini,

che ne minacciavano il pacifico possesso. Ora di queste lotte erano capaci soltanto i forti; e se si chiamarono altresì buoni, il nome fu meritato. I primi che si accinsero a dissodare le vergini zolle, a disboscare le antiche selve, a prosciugare la acque paludose, non furono i privilegiati, come si è detto, ma forse con più ragione i martiri. Gi antichi Greci, smesso il significato primitivo del mito d'Ercole, interpretarono le sue famose dodici fatiche, come volte a beneficio della nascente umanità, e lo adorarono come semideo.

Certo è però, che senza certezza di prole, i primi padri non si sarebbero sobbarcati a sì dura fatica. Prima che il suolo, lavorato, renda frutto proporzionato agli sforzi, che vi si richiedono, deve correrci del tempo; nè i padri, fuori della società domestica, vi si sarebbero indotti.

3. *La schiavitù e la clientela.* — Le condizioni della prima età, il bisogno cioè di difendere le conquiste su la natura dalla violenza degli altri uomini, fecero sì che i più forti sottomettessero i più deboli: da qui l'origine della *schiavitù*. Ovvero altri deboli, per non rimanere preda di feroci assalitori, ricorrevano alla protezione de' forti: da qui l'origine della *clientela*.

La famiglia antica ci si presenta più ampia, adunque, che non sia la famiglia moderna, e che non richieda il concetto stesso di famiglia.

Essa, oltre le due relazioni intrinseche, descritte nel precedente capitolo, ne inchiude una terza, quella tra padroni e servi. Aristotele, nel discorrere questa terza relazione, la chiama potestà *dispotica* [1]) per distinguerla

---

[1]) [*Politica,* lib. I, c. 3].

da quella che il marito ha su la moglie, che aveva detta *politica;* e dall'altra, che il padre aveva su i figli, che aveva detta *regia.*

Oggidì è tanto aliena dai nostri costumi la schiavitù da non comprendersi, come tutta quanta l'antichità l'abbia ritenuta, e come una mente, qual'era quella di Aristotele, siasi sforzata di giustificarla.

Ma è bene cōnsiderare la questione nel suo momento storico; altrimenti il suo vero significato ci sfuggirà; nè senza un perchè noi abbiamo riservato al presente capitolo la trattazione della relazione tra padrone e servo.

La condizione di ogni società è l'autarchia, il bastare alla propria conservazione: ora, nel cominciamento della vita comune, perchè una famiglia si conservasse, era necessità assicurare con la forza la certezza della prole e la certezza della proprietà. Nella lotta per la esistenza, come oggidì si direbbe, non c'era altra via, che o rinunziare alla famiglia, e cedere alle invasioni e agli assalti; o difenderla, lottando. Il più forte, assoggettando il più debole, richiedeva da lui la *ricognizione* della sua esistenza morale, della sua vita comune; e si noti non quella *ricognizione* fuggevole, nel momento solo della vittoria, che sarebbe stata subito dopo disdetta, ma una ricognizione stabile, una relazione, per la quale la volontà del vinto rimanesse sottoposta alla volontà del vincitore.

In questa disuguaglianza tra volontà e volontà non ci è quella comunione piena, che consiste nella reciprocità del loro riconoscimento; ma pure, poichè la comunione perfetta ancora non è possibile, spunta già e s'inizia una scambievolezza, che più tardi porterà l'equazione delle due volontà.

Il padrone è riconosciuto dal servo, ma non riconosce lui: c'è uno spareggiamento tra le due volontà. Una sola conta per volontà, quella del padrone; l'altra quella del servo non conta.

Intanto, anche in questa sì dispari relazione, si scorge un passo avanti. Le due volontà non rimangono più chiuse nella loro rozza ed esclusiva individualità. Il padrone ha cura del servo, ed il servo bada agl'interessi del padrone: nessuno dei due bada solo a sè stesso. Il padrone trova l'utile suo nella conservazione del servo; ed il servo vede negl'interessi del padrone l'interesse suo. Questa comunione d'interessi, se non abbraccia tutta la vita, n'è però un avviamento [1].

La vita comune non è possibile, se non quando di più coscienze si compone una coscienza sola: nella relazione tra padrone e servo questa relazione non è perfetta, perchè l'accomunamento è parziale: sono comuni soltanto gl'interessi; ma è già qualche cosa, e la comunanza degli spiriti intanto comincia.

La famiglia, adunque, come si trova nell'antichità, non solo solleva a valore etico l'amore, ma anche il timore: converte l'amore tra i coniugi in fedeltà: converte l'amore dei figli in riverenza; converte il timore de' servi in obbedienza.

La necessità di conservare la famiglia, difendendola dagli assalti esterni, è però transitoria: progrediti i tempi, fondata la società civile, disegnati i limiti tra individui ed individuo, quella difesa non è più neces-

---

[1] Per lo sviluppo più preciso di questa relazione vedi i *Principii di Filosofia* dell'illustre mio amico B. Spaventa [pp. 67-75, riprodotte in appendice a' *Principii di etica* dello stesso autore, Napoli, Pierro, 1904, p. 175 e segg.].

saria: l'autarchia, in questo senso, non soccorreva più a giustificare la servitù. Intanto, storicamente, questa istituzione si trova, in tutta l'antichità classica, così intrinsecata nella famiglia, che nella commedia antica, nella quale si dipinge la vita domestica, non c'è rappresentazione, dove i servi non entrino. Il nome stesso di famiglia è stato desunto da *famulus*. Perchè durò la schiavitù pur quando era cessata la sua necessità storica?

La risposta vera è questa che il lavoro meccanico in tutta l'antichità parve indegno di uomini liberi: lo schiavo era l'istrumento animato (ό γάρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον), come lo chiamava Aristotele [1]).

Senza schiavi non era possibile la proprietà, e senza proprietà non ci era modo di sostentar la famiglia. Ecco la necessità che spingeva Aristotele a giustificare questa istituzione, ch'era tanto intrinsecata col modo, come era concepita presso i Greci la società.

Ei capì, che la ragione precaria della guerra, la quale poteva valere per le origini del consorzio umano, non era più sostenibile. Capì che il dire: io potevo uccidere; molto più, adunque, posso assoggettarmi il vinto, conservandolo *(servus* a *servando),* — era un sofisma da leguleio; e quindi cercò di escogitare una più ragionevole risposta. E disse, che gli uomini nascono, da natura, alcuni fatti a comandare, altri fatti ad obbedire [2]); e che quindi la schiavitù ha poi un fonda-

---

[1]) [*Politica*, l. c.].

[2]) [*Pol.*, I, 1: ἀνάγχη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον... ἄρχον καὶ ἀρχόμενον φύσει διὰ σωτηρίαν· τὸ μὴν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσποζον, τὸ δὲ δυνάμενον ταῦτα τῷ σώματι ποιεῖν ἀρχόμενον φύσει καὶ δοῦλον].

mento naturale, che la società ha volto a suo profitto. Ma più d'una volta ei s'accorge, che la sua ragione zoppica, e che tra i liberi ve n'ha di quelli che non sono nati a comandare, e che tra i servi ve n'ha pure di quelli che non sono nati a servire. Il filosofo greco, intanto, conscio o no della contraddizione, contò la schiavitù tra le relazioni domestiche.

Confutare l'istituzione della schiavitù oggidì è soverchio, perchè, sebbene non da molto tempo, è fortunatamente scomparsa [1]. L'eguaglianza e la libertà di tutti gli uomini sono una conquista, oramai assicurata, della coscienza umana.

3. *Stabilità della famiglia, ed elemento religioso delle istituzioni domestiche.* — È da ricercare ora le tracce della spiritualità della famiglia, investigando il modo, come il fatto naturale fu convertito in fatto costante, e quindi spirituale.

La stabilità della famiglia, secondo l'usanza de' popoli primitivi, fu considerata nella antichità classica come alcunchè di sacro, e personificata in Estia, o

---

[1] La schiavitù antica durò sotto altre forme e sotto altri nomi pur dopo la introduzione del cristianesimo.

I servi ereditari sono dipoi continuati in alcuni paesi della Germania fino nel nostro secolo. Nella pace di Utrecht, stipulata il 1713, l'Inghilterra si riservava il dritto esclusivo d'introdurre nelle colonie spagnuole alcune migliaia di negri: al Pitt riuscì su lo scorcio dell'altro secolo abolire quella turpe macchia della legislazione inglese. Il 1842 l'Inghilterra, d'accordo con l'America, stipulò il dritto di visita su le navi, che erano sospette di questo traffico obbrobrioso. Alessandro II l'abolì in Russia il 1861. Dopo l'ultima guerra civile tra gli Stati del Nord e quelli del Sud l'abolizione della schiavitù, nel 1865, è divenuta legge degli Stati Uniti.

Vesta, la quale dea in origine rappresentò il focolare domestico.

Cicerone, nel secondo libro *De Natura Deorum*, scrive: *Nam Vestae nomen a Graecis: ea est enim quae ab illis* ἑστία *dicitur: vis autem eius ad aras et focos pertinet.*

La frase latina *pugnare pro aris et focis* accenna a questo culto primitivo della famiglia; perchè, se il focolare rappresenta il centro della vita domestica, le prime are, secondo il Vico, furono i terreni arati, cioè i primi campi coltivati, appendice indispensabile della famiglia.

Indiare un fatto era per le menti rozze e fantastiche un sollevamento alla idealità dello spirito; sicchè il valore etico, in questi primi tempi, si trova significato dal rito religioso, non essendovi ancora tra morale e religione nessuna vera distinzione.

E nella Grecia e in Roma, ossia presso i popoli più civili del mondo antico, vigeva il culto di coteste divinità famigliari; e quelli che dai Greci si chiamavano ἑστιοῦχοι, ovvero ἐφέστιοι θεοί, dai Romani si chiamavano *Penates* e *Lares*. Le origini di Roma erano state riportate ad Enea, il quale, fuggendo da Troia incendiata, aveva avuto cura di salvare gli Dei Penati e il vecchio Anchise: onde meritò il nome di *pius Aeneas*, con cui sempre suole chiamarlo il suo cantore [1]).

La stessa conversione si scorgerà ne' riti solenni che

---

[1]) Ecco come Cicerone spiega l'etimologia degli Dei Penati, nell'opera anzidetta: « Dii *penates*, sive *penu* ducto nomine, (est enim omne, quo vescuntur homines, penus), sive ab eo, quod penitus insident: ex quo etiam *penetrales* a poetis vocantur » (*De Nat. Deor.*, lib. II, cap. 27).

accompagnavano le nozze antiche. Il velare la sposa *(nubere)* con un velo *(fiammeo)* era simbolo del pudore della donna, che andava a marito. Ora il pudore è indizio appunto di quella cognizione del valore morale che accompagnandosi all'amore, lo trasforma e lo sublima. Non c'è pudore, dove o non si conosce, o non si stima il valore etico di un'azione: gli animali nol sentono, perchè nol sanno; gli uomini sfrontati, perchè non l'apprezzano. L'epiteto, che alle spose buone i Romani davano, specialmente nelle iscrizioni lapidarie, era sempre quello di pudiche.

Accompagnare le nozze con riti religiosi, come nell'antica confarreazione *(confarreatio)*, e farle precedere dagli auspicii, fu prerogativa de' patrizi soli, che avessero cominciato ad avere padri certi [1]).

Leggasi in Livio la contesa tra i patrizi e la plebe per aver comunicati i matrimoni, e si vedrà, quanta importanza agli auspicii attribuissero i patrizi [2]). Ora

---

Quando ai Lari, ecco come fa parlar uno d'essi Plauto nel prologo dell'*Aulularia*:

> Ego Lar sum familiaris, ex hac familia
> Unde exeuntem me aspexistis, hanc domum
> Iam multos annos est quom possideo et colo
> Patrique, avoque amicus huius, qui nunc hic habet.

Su l'origine della parola, alcuni stimano che *Lar* fosse parola etrusca significante: signore, custode.

Le parole, con cui li chiamano i greci, traggono origine entrambe dalla dea Estia.

[1]) *Confarreatia* da *far*, farro, farina, esprimeva simbolicamente la vita comune, il convitto.

[2]) « Auspiciorum discrimine sublato », dicevano i patrizi al tribuno Canuleio, che chiedeva per la plebe comunanza di matrimonii, « ferarum ritu promiscua connubia haberi.... ut qui

gli auspicii, questa consacrazione religiosa, che altro esprimevano, se non la sanzione etica data all'accoppiamento naturale?

Da lungo tempo, dunque, è cominciato nella storia il rito nuziale come necessario alla solennità del matrimonio. Non si deve però scambiare la esteriorità della cerimonia con l'essenza intima del fatto.

4. *Indipendenza del valore etico della famiglia dalla religione.* — Il matrimonio diviene morale per sè stesso non appena che il mutuo consenso, deliberato e voluto dai coniugi, sancisce il mutuo amore. Senza la moralità interna, che di due volontà fa una volontà sola, nessun nodo si stringerebbe con esterne cerimonie. Se ne' primi tempi il rito religioso l'accompagnò sempre, fu per la confusione molto ovvia tra la morale e la religione, che lungo tempo è regnata nella coscienza umana.

Procedendo a fil di logica, fatta questa confusione, non ci potrebbe essere matrimonio tra persone disgiunte per diversità di credenze religiose. E così, difatti, ha usato lungamente la Chiesa, e della diversità di credenze ha creato un impedimento.

Ora, per isgombrare questa volgare confusione, basta por mente a ciò, che storicamente la famiglia precede sì la costituzione dello Stato, e sì la costituzione della Chiesa; che, dunque, il vincolo etico, su cui si

---

natus sit, ignoret cuius sanguinis, quorum sacrorum sit; dimidium patrum sit, dimidium plebis, nec secum quidem ipsi concors » : LIVIO, lib. IV, cap. 2.

I plebei replicavano con ragione, che infine anche i patrizii avevan dovuto cominciare, non esser già piovuti dal cielo: « patres non fuisse de caelo demissos »

fonda la società primitiva della famiglia, deve aver preceduto logicamente e la sanzione religiosa e la civile. La solennità della ricognizione da parte della Chiesa e dello Stato non tocca, dunque, l'essenza morale dell'atto, ma le sue conseguenze. La Chiesa benedice quel nodo, che gli sposi hanno stretto: lo Stato ne prende registro; le due società annoverano nel loro seno una famiglia di più: ecco tutto.

Che se a costituire le famiglie primitive si credeva necessario l'intervento di una volontà divina, interrogata con gli auspicii, nondimeno a sollecitare tal intervento non si ricorreva già ad una società esterna alla famiglia stessa; ed il padre di famiglia era insieme padre, magistrato e sacerdote.

Il ricorso alla volontà divina poi si faceva, perchè agli Dei soli si attribuiva quella stabilità, di cui s'indovinava bensì la necessità, si presentiva il bisogno, ma, non sospettandosene la vera sorgente, per ottenerla, si ricorreva agli Dei. La sorgente verace era nello spirito medesimo, sciolto che si fosse dalle angustie della vita puramente individuale.

Il bene ed il male non hanno radice altrove, che nell'uomo, nella sua volontà; non nell'uomo individuo però, il quale, chiuso nella sua particolarità confonderebbe il bene col suo piacere, il male col suo dolore; ma nell'uomo, in quanto si riferisce agli altri individui umani. Il bene morale ed il male morale acquistano la prima volta un significato loro proprio nella famiglia. Una volontà si conosce veramente specchiandosi in un'altra; opera bene, conformandosi ad un'altra, e cooperando con essa, affinchè risulti un prodotto comune, il quale serve a recare in atto la universalità dello spirito.

Questa universalità, ch'è il fine ultimo del vivere umano, si scorge però a grado a grado; e comincia a scorgersi la prima volta nella famiglia. Gli auspicii, che si rivolgono agli Dei, sono un presentimento confuso della universalità, a cui si deve arrivare, e della conformità del nostro volere ad una volontà superiore, come condizione per arrivarvi.

La volontà superiore è la volontà comune, la quale vale più di quella dell'individuo. Cicerone riportando e facendo sua una sentenza di Crisippo, dice, che tutte le altre cose sono fatte per gli uomini e per gli Dei, ma che tutt'e due questi sono fatti per la loro vita comune: *Praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum: eos autem causa communitatis et societatis suae (De Finib.*, III, 20).

CAPITOLO XXI.

CONTINUAZIONE.

1. *Riepilogo.* — Abbiamo nell'altro capitolo delineata la conversione dell'elemento naturale, onde s'inizia la famiglia, in contenuto spirituale: continuiamo ora a vedere questa conversione nelle varie relazioni domestiche. Finora abbiamo veduto come si trasformi l'amore in fedeltà coniugale, cioè in amore costante; il timore in obbedienza, cioè in ricognizione continua della superiorità del padrone; l'affetto figliale in riverenza; l'accoppiamento naturale, per mezzo del pudore, in nozze auspicate, cioè volute dagli Dei: vediamo ora come acquistino un valore spirituale le relazioni domestiche.

2. *Gli elementi etici della famiglia romana.* — Trascegliamo anche qui la famiglia romana, come famiglia tipica, perchè ivi la vita comune fu meglio compresa, e meglio attuata, che non presso nessun altro popolo: anzi, forse, fu esagerata. La storia ci servirà di modello per far con più precisione rilevare il processo ideale.

a) La patria potestà. — La prima relazione, che balza agli occhi, è la patria potestà.

La famiglia ha una volontà sola, e cotesta è rappre-

sentata dal padre di famiglia: dalla maggiore o minore prevalenza, che ha la volontà del padre su quella dei membri della famiglia, traspare il maggiore o minor conto, in cui la vita comune è tenuta in paragone della personalità de' singoli membri.

Nella famiglia romana questa prevalenza era massima. I Romani riputavano la potestà patria loro esclusiva prerogativa; nessun popolo ne aveva un'altrettale. Nelle *Istituzioni* Giustinianee (lib. I.) sta scritto su questo proposito: *Ius potestatis, quam in liberos nostros habemus, proprium est civium Romanorum. Nemo enim alius talem potestatem in liberos suos habet, qualem habent cives Romani.*

Giambattista Vico nota, che la patria potestà era chiamata maestà: *Unde in Romanis legibus patria potestas graviter paterna maiestas est appellata (De const. iurispr.*, parte II, cap. XX: *De patria potestate).*

Ora è impossibile chiarire questo fatto con la superiorità della forza fisica del marito su la moglie, del padre sui figli: la maestà non è dote corporale, ed il padre di famiglia non avrebbe meritato sì augusto titolo, se in lui non si fosse personificata la volontà comune di tutta quella primitiva società, che si attua nella famiglia.

Altri popoli, difatti, assentivano al padre una potestà, ma nè sì assoluta, nè sì augusta, come i Romani, appunto perchè gli altri badavano più all'individuo singolo, che all'organismo comune. Ogni casa romana era pure un regno ed un tempio, dove il padre di famiglia imperava e pontificava; germe ben degno, che di quivi sbocciasse il popolo più politico che abbia avuto la storia del mondo.

Presso i Germani, per esempio, i cui costumi, ci fu-

rono tramandati da Tacito, si notano parecchie differenze nella maniera di concepire la famiglia.

La moglie non era figlia di famiglia, ma compagna (*venire se laborum periculorumque sociam*): a lei delegata la cura della casa, dei penati, dei campi, perchè proprio dell'uomo era il combattere e il deliberare su la cosa pubblica soltanto: onde della società domestica era piuttosto capo la moglie, che il marito.

Nè su i figli si estendeva lungamente la patria potestà. A Roma, pur dopo vestita la toga, il figlio di famiglia era sottoposto al padre: presso i Germani, indossate le armi (*scuto frameaque*), indizio di maturità, i figli non paiono più di far parte della famiglia, ma della repubblica: *ante hoc,* dice Tacito, *domus pars videntur, mox reipublicae* [1]).

b) *L'eredità.* — Un' ultima differenza notiamo per rispetto all'eredità. Presso i Romani la volontà paterna disponeva dei beni della famiglia per testamento: presso i Germani, eredi e successori a ciascuno erano i propri figliuoli, nè v' era punto di testamenti: *haeredes successoresque sui cuique liberi: et nullum testamentum* [2]); segno anche questo, che la volontà comune non si concentrava nel padre ma si concepiva sparsa in tutto l' organismo.

Ora, quivi l'organismo è più tenace, dove tutte le forze vive cospirano in un sol centro, e di quivi si diffonde e quivi rifluisce la vita circolante: dove, al contrario, ci è sparpagliamento, ivi la vita è necessariamente meno perfetta.

---

[1]) [*Germania,* c. 13].
[2]) [*Germania,* c. 20].

Chi paragona il *nullum testamentum* della famiglia germanica col duro precetto delle dodici tavole: *uti pater familias super pecunia tutelae rei suae legassit, ita ius esto,* — precetto, che concedeva al padre di famiglia, mediante il testamento, assoluta padronanza, — si accorgerà del divario, che intercedeva tra i due popoli sul modo di concepire la vita comune.

La famiglia romana aveva inoltre una capacità tutta sua propria di dilatarsi oltre ai limiti de' legami del sangue; della quale capacità bisogna tener conto per chiarire non solo la virtualità etica, ma il passaggio che ella porge alla società civile.

c) *L'adozione.* — Una prima estensione della famiglia era l'adozione. La procreazione de' figli, come abbiamo visto, non è il fine esclusivo del matrimonio: c'è una vita comune tra i coniugi, anche se questa prima comunione non si allarga con la nascita de' figli. Intanto, ne' matrimonii infecondi, lo stimolo di propagare la vita, di tramandare il proprio nome, ch'è quasi il simbolo della vita etica, rimane insoddisfatto: da qui ebbe origine l'istituzione di accettare altri in luogo di figli.

L'adozione era una imitazione della natura: *actus legitimus,* era detta dalle leggi romane, *naturam imitans, ad eorum, qui liberos non habent, solatium inventus.* Qui la spiritualità del legame domestico è anche più visibile, perchè l'elemento naturale manca affatto. Il popolo, che concepì l'adozione, aveva una piena conoscenza del valore ideale della famiglia.

d) *Le clientele.* — Nelle società primitive i deboli, diffidenti delle proprie forze per difendersi, ricorrevano al patrocinio de' forti: così nacquero le clientele.

I padroni ricevevano sotto la loro protezione (*recipiebant in fidem*) questi deboli, che si dissero clienti; e che, in ricambio della protezione ottenuta, prestavano ossequio ai difensori.

Le clientele avevano perciò un fondamento etico: la fede de' forti, la gratitudine de' deboli.

Una famiglia antica, la romana specialmente, era un fascio di sentimenti organati insieme, che, distinguendosi poi, a poco a poco, originarono i rapporti complessi della società civile e dello Stato, rimanendo nella famiglia solo quelli, ch'erano peculiari di lei.

e) *Riepilogo e osservazioni.* — Vediamo un poco quanti elementi finora vi abbiamo scorto.

C'era l'amore coniugale, tramutato in fedeltà: c'era l'amore de' figli, tramutato in pietà: c'era il comando del padre verso la moglie e i figliuoli, tramutato in autorità. Ecco il gruppo degli elementi proprii della famiglia.

Lo stimolo della autarchia, ed il bisogno di difendere la sua donna e i suoi campi, fece ricorrere il padre di famiglia alla forza, tramutata nell'imperio del padrone verso i servi.

Lo stimolo della propagazione del nome diede origine all'adozione, vincolo domestico imitato dalla natura.

Il bisogno della difesa da parte de' deboli, il sentimento di generosità da parte de' forti, iniziò le clientele.

Il bisogno di attribuire a queste relazioni una stabilità, ed una santità, fece del padre di famiglia un sacerdote; il bisogno di educare i figli, e di tenere in freno i servi, lo fece magistrato.

Di tutto cotesto gruppo di relazioni, onde constò la famiglia primitiva, è evidente che parecchie oltrepas-

savano la cerchia di questa comunione, e che, essendo comuni a tutte le famiglie, come relazioni estrinseche tra famiglia e famiglia, erano destinate a costituire il fondamento di una comunione più larga. Così successe, difatti, dopo, quando dalla famiglia si passò alla società civile ed allo Stato, come vedremo appresso [1].

Nel concetto di famiglia oggidì non entra più la schiavitù, nè la clientela [2]: rimangonvi come elementi costitutivi i coniugi ed i figli: rimane la proprietà, come organo necessario alla sua sussistenza.

A taluni è parso possibile, che la famiglia sia destinata a disparire, nata ch'è la società più ampia, a produr la quale ella era destinata. Sarebbe lo Stato che ne terrebbe le veci, per quel che riguarda l'educazione de' figli, e i mezzi di sussistenza; e quanto al vincolo coniugale si tornerebbe alla venere promiscua, com'era prima che s'istituissero i coniugii stabili.

Ipotesi più strana di questa è difficile a concepire.

Dall'essersi la famiglia, nel corso de' secoli, rimondata di tutti gli elementi, che non le erano essenziali,

---

[1]) Questo sviluppo di relazioni contenuto nel concetto di famiglia si scorge ne' diversi sensi, in cui si trova presa questa parola tra gli scrittori latini. Talvolta significa tutto l'insieme di figli, di servi, di proprietà; talvolta poi, significa o i servi soli, o la sola proprietà domestica. Sembra però che originariamente il significato proprio della parola si applicasse ai servi, perchè *famel* in osco vuol dire servo. L'ὁμιλία greca che, col digamma aggiunto a principio della parola, risponde alla *familia* latina, significa consuetudine in generale, comunanza di vita; ed è perciò di molto larga significazione.

[2]) Con gli schiavi *(mancipia)* vanno annoverati pure i *nexi*, debitori, che rimanevano addetti ai loro creditori, ed i *liberti*, i quali, benchè liberati, continuavano ad avere alcuni obblighi verso gli antichi padroni.

non si può arguire, ch'ella possa cessare anche pel resto. La schiavitù e la clientela presupponevano la forza, come solo freno possibile nelle società incipienti: regolati i limiti reciproci secondo giustizia, non è più necessità di ricorrervi.

Non così per l'essenza stessa della famiglia. Il fondamento naturale dell'amore non può venir meno, finchè batterà il cuore dell'uomo: esso avvezza gli uomini al dovere ed al sacrificio; e l'amore è geloso, e mal si accomunerebbe tra più persone.[1]

La certezza della prole è il più potente stimolo per l'acquisto della proprietà; nè altri stimoli fittizii potrebbero spronare l'uomo al lavoro, e alla parsimonia, se la natura non ve lo spronasse, mettendogli innanzi o il bisogno o la splendida agiatezza della sua discendenza.

La prima educazione non si può compiere bene, se non dai genitori e nella famiglia. Hanno da natura maggior sollecitudine i genitori, hanno più docilità i figli: l'affetto precorre alla disciplina, e lo spirito ne' figliuoli si va formando, specchiandosi nella coscienza paterna.

Nelle produzioni dello spirito v'ha continuità da un grado all'altro; nè al sopravvenir del secondo, il primo dilegua. Così la fantasia non cancella le sensazioni, i concetti non distruggono i fantasmi; gli appetiti durano allato alle volizioni, e via dicendo. Qual ragione v'ha, dunque, perchè al sopraggiungere dello Stato debba finire la società domestica?

La famiglia vivrà sempre: sarà il vivaio fecondo, donde lo Stato torrà le pianticelle, ch'ei poi nutrirà di più vitali umori. La vita morale non può fare a meno di quel primo nodo, dove si stringono due persone; preludio di più ampli e più perfetti radunamenti.

CAPITOLO XXII.

LA SOCIETÀ CIVILE.

1. *Prima limitazione etica del diritto di proprietà.* — Se l'uomo si considera in relazione soltanto con la natura esteriore, la sua volontà non ha nessun limite, e quindi non ha nessun dovere. Egli si serve della natura a suo talento; può usarne ed abusarne. *Ius utendi et abutendi* chiamavano i giureconsulti romani la proprietà in questo senso sconfinato.

L'utile si riferisce, adunque, semplicemente al soggetto, che si serve della proprietà, senza altre relazioni.

Nella famiglia la proprietà acquista un nuovo carattere; è un organo del vivere comune, è un dovere: il padre di famiglia ha il dovere di nutrire sua moglie, e la sua prole; e nutrirli non può senza proprietà. Da solo *poteva* esser proprietario; nella vita comune, ei *deve* essere: ecco un divario molto sostanziale. Da solo poteva abusare de' suoi acquisti, nella vita comune non può abusarne più: il limite gli è imposto dalle altre persone, a cui quella proprietà serve pure di sostentamento: ed ecco un altro divario.

La limitazione però aumenta ancora, procedendo più oltre.

2. *Origine della società civile.* — Una famiglia deve bastare a sè stessa; ma è evidente che la sfera de' suoi bisogni cresce, e che alla loro soddisfazione le sue risorse possono riuscire insufficienti. In tal caso ella ricorre ad aiuti estranei, ed è stimolata allo scambio dei mezzi suoi coi mezzi, che sono in mano di altri.

Aristotele notò, che la società non si può comporre di elementi simili: si stringono insieme quelli, che hanno bisogno uno dell'altro.

Così fanno l'agricoltore, per esempio, ed il ciabattino, ed il sarto, ed il medico: ciascuno dà i suoi servigi in cambio di altri, che gli occorrono.

La reciprocità degli utili è l'interesse. Io ho interesse di fare o di dare una cosa, quando dall'averla fatta o data me ne proviene un utile. L'interesse è l'utile riflesso cioè, non procurato immediatamente, ma ottenuto per mezzo di un'altra cosa, o di un'altra opera.

3. *Concetto della società civile.* — Ciascuna famiglia ha un unico interesse, quello di provvedere alla sua autarchia: l'incrociamento degl'interessi molteplici, il loro agguagliamento e il loro accordo costituiscono un'altra unità, che si chiama *società civile.*

La società civile è una società, che si distingue dalla famiglia, perchè contiene più interessi, mentre la famiglia ne aveva uno solo; perchè la sua unità risulta dalla riflessione o dalla reciprocità di questi interessi, mentre la famiglia aveva un'unità immediata fondata su l'elemento naturale.

Sviluppiamo il concetto della società civile.

4. *Contratto.* — Giambattista Vico scrive queste parole, che ci fanno intendere l'origine ed il significato

della società civile. *Ut maiores gentes eas utilitates communicarent, principio permutationes rerum incepere rebus tractis in unum locum* [1].

Vale a dire, la società civile comincia con la comunione degli utili: comincia con la permutazione di una cosa con l'altra traendo queste cose da barattare in uno stesso luogo; onde il baratto fu poi detto contratto.

Lo scambio delle utilità si fa per mutuo consenso: ci sono due volontà, che s'accordano in un medesimo fine, ch'è quello di procurarsi un utile per mezzo di un altro, che ne danno in ricambio. Ecco il contratto. Dove c'è accordo di volontà, c'è comunione; c'è, dunque, moralità. Il contratto, guardato nel consenso, è un atto etico.

Tra la famiglia e la società civile c'è una somiglianza: sono entrambe forme della vita comune; ma, allato alla somiglianza, ci sono differenze essenziali.

Nel matrimonio l'accordo delle due volontà cade su la comunione stessa della vita, su la essenza: nel contratto l'accordo cade su le utilità, cioè su i mezzi di mantenere la vita: il matrimonio versa sul fine, il contratto sui mezzi.

Dal che deriva un'altra differenza, che il matrimonio è indissolubile, mentre il contratto si può sciogliere: concluso per mutuo consenso, si può sconcludere per mutuo dissenso.

Le due volontà nel matrimonio ne fanno una sola, hanno un solo interesse; nel contratto esse rimangono opposte: unite, se vuoi, in accordo momentaneo, ma del resto con fini diversi, con diversi interessi.

---

[1] [*De const. iurispr.*, lib. II, cap. XX: *De permutationibus*].

5. *Valore etico del contratto.* — Al solito però, poichè gli atti dello spirito hanno per nota caratteristica di essere permanenti, l'accordo momentaneamente stabilito ha un valore costante; nè una volontà può sottrarvisi senza che l'altra il consenta. La fedeltà nello osservare i contratti è il lato etico, che vi si trova sempre qualunque ne sia il contenuto o ciò che suol dirsi la materia del contratto.

Questo contenuto, circoscritto alle utilità della vita, versa soltanto o su le cose o su le opere. I giureconsulti romani li avevano tutti compendiati in queste quattro formole: *do ut facias; do ut des; facio ut des; facio ut facias.* Vale a dire: o si dà una cosa per averne un'altra in ricambio, o per averne un servigio prestato; o, al contrario, si fa un'opera per ottenere una cosa, o per ottenere la prestazione di un'altra opera.

6. *La giustizia nella società civile.* — Nella società civile vige appunto la stretta giustizia, che si fonda su la eguaglianza delle utilità, e che si è chiamata, come abbiamo visto, giustizia commutativa. Donde è dato scorgere, quanto mal si annoveri la giustizia tra le virtù individuali: mentre invece, oltre della famiglia, essa, se commutativa, richiede l'esistensa della società civile, e se rinumeratrice, presuppone l'esistenza dello Stato.

7. *La libertà civile.* — La società civile si fonda su la eguaglianza de' cittadini: essa comincia, pertanto, quando finiscono la schiavitù e la clientela.

Lo schiavo difatti deve prestare i suoi servigi senza uguale ricambio: egli lavora non per utile suo, ma

per utile di un altro; egli non ha utilità da scambiare.

Similmente, le clientele portavano l'obbligo di alcuni servigi prestati dai clienti ai patroni: di alcuni, non di tutti, come facevano gli schiavi. Ma i servigi prestati dai clienti, non essendo equamente ricambiati, non s'accordano neppure col pieno concetto di società civile.

Alla fortezza, che fu la virtù de' tempi eroici, succede la giustizia, ch'è la virtù de' tempi umani.

Finchè il lavoro non appartiene esclusivamente e liberamente all'uomo che lo fa, il regno della giustizia non si può dire cominciato. Intanto, perchè il lavoro si affranchi, bisogna renderlo possibile, e le condizioni alle quali si rese possibile, furono la schiavitù e la clientela. Le città fondate su la eguaglianza civile uscirono dagli asili, dove i forti ricoveravano i deboli; uscirono dalle rocche, donde i primi proprietarii respinsero i prepotenti e rapaci aggressori. Perciò non a torto Livio chiama gli asili fondamento delle repubbliche; e le parole ci danno indizio, che con le fortezze, che servivano a respingere gli assalitori, si associarono i campi coltivati, gli altari e le arti, che sono aiuti indispensabili alla vita [1]). Così nel medio evo le prime borgate si addossarono ai castelli, dove, in caso di pericolo, gli abitanti potevano rifugiarsi.

8. *La città.* — La comunicazione delle utilità richiede vicinanza, affinchè lo scambio riesca facile e pronto. Da qui nacquero le prime città, chiuse dentro la medesima

---

[1]) Chi ben guardi, ciò risulta dalla medesima radice, che si trova nelle seguenti parole: *arx, arceo, ara, aratrum, ars, artus.*

cinta, o, come diceva l'Alighieri, serrate da un muro e da una fossa. Forse l'*urbs* latina ricorda appunto questo recinto, in cui si strinsero molte famiglie. Onde Virgilio ci mostra Enea inteso a disegnare la città con l'aratro:

Interea Aeneas urbem designat aratro;

ed *urbare* si diceva questo circoscrivere i confini della futura città. Dove poi questa tendenza alla comunione è minore, il disgregamento si riflette pure nella distanza tra una casa ed un'altra. Così Tacito descrive le case de' Germani disseminate qua e là: non lieve indizio di quell'isolamento tanto contrario alla unione politica, che fu per tanti secoli proprio a quelle forti razze. *Nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est, ne pati quidem inter se iunctas sedes. Colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit* [1])

9. *Passaggio dalla famiglia alla società civile.* — Dalla famiglia alla società civile la transizione segna un vero progresso. Imperocchè, se il vincolo della famiglia è più tenace, la tenacità è dovuta piuttosto alla scorza naturale, che l'inviluppa, anzichè alla forza dello spirito. Nella società civile il vincolo naturale manca, e la relazione principale passa tra volontà e volontà: le cose naturali vi rimangono come materia del contratto, ma non toccano punto la forma stessa dell'organismo. Questa relazione comune è la giustizia.

Intanto il passaggio alla società civile è lentisssimo e non si fa storicamente, se non ampliando la famiglia; incorporando cioè negli elementi naturali di quella prima

---

[1]) [*Germania,* cap. 16].

società altri elementi, di cui parte sono quasi un'appendice ed una continuazione dei primi, e parte sono affatto estranei.

La famiglia, aggregandosi cognati ed agnati, diviene gente, onde il nome di *gentili* a tutti quelli, che hanno la stessa discendenza, e mettono capo in uno stipite comune.

Aggiungi gli schiavi e i clienti, di cui si è parlato innanzi; ed è facile scorgere quanta difficoltà ci sia a disciogliere questo fascio, formatosi a poco a poco, coi nodi del sangue, della consuetudine, della tradizione. Eppure, perchè la società civile nasca, necessita che tutto questo cumulo d'interessi si scinda; che nel conflitto si equilibrino e si agguaglino; che dalla soggezione sotto la potestà patria, o del capo della gente e della tribù o del clan, si passi alla eguaglianza reciproca. All'unico interesse della famiglia o della gente deve sottentrare la molteplicità degl'interessi ed il loro accordo: all'unica volontà, molte volontà.

Nella famiglia la volontà è una sola, tutte le membra sono sottoposte a quelle del padre, a lei debbono conformarsi, a lei obbedire. Aristotele ne dava questa ragione: perchè la donna, ei diceva, ha una volontà sì, ma debole; i fanciulli l'hanno pure, ma imperfetta; gli schiavi non ne hanno punto. Nella società civile, invece, si richiedono molte volontà, tutte uguali tutte indipendenti, il cui accordo non è atto di dipendenza, ma libero consenso.

Arrivate le singole volontà a questo grado di padronanza di sè, quando cioè i membri della famiglia sono, secondo la frase latina, *sui iuris*. Spunta il nuovo concetto della *poli*: e la famiglia è un momento storico già superato.

I figli acquistano l'indipendenza con la maggiore età, i servi sono liberati, i liberti stessi ed i clienti finiscono di svincolarsi, e da questo pareggiamento nascono le prime plebi.

Raccolte insieme le nuove plebi per maggior comodità della vita, il loro vincolo unitivo doveva stringersi anche più intrinsecamente di quel che gli scambii degli utili non ricercassero. Ben presto al foro si congiunge il tempio, comunicazione più profonda degli animi. Se non che per questa giunta, la città da società civile si trova trasformata in una società superiore, in quella dello Stato.

10. *Idealità della società civile.* — La società civile. nel suo ristretto significato, è una mera transizione logica dal concetto di famiglia al concetto di Stato, storicamente essa non si trova quasi mai perfettamente verificata, perchè non può a meno, che altri elementi non vi si mescolino, e non la modifichino.

Razionalmente, la società civile sarebbe semplice scambio di utili: la sua attuazione storica sarebbe la *poli*, la città. Ora la città non è mai semplice comunione di utili, contenendo sempre altri elementi etici, i quali sollevano la società civile all'organismo dello Stato. Datemi una convivenza di uomini, ed è impossibile che si restringa a trafficare. Aristotele difatti chiama lo Stato *poli,* o città: ai Romani per molti secoli fu Stato la *urbs*. In entrambi i casi però la città non era semplice società: l'aver ogni città un Dio, fondatore e custode di quella comunione, mostra come fin dall'origine un vincolo religioso abbia consacrato le città, non altrimenti che gli Dei domestici avevan consacrato le famiglie.

CAPITOLO XXIII.

GENESI DELLO STATO.

1. *Gradi della coscienza civile descritti da Cicerone.* — Cicerone descrive tutte le gradazioni, per cui si passa dal primo nocciuolo della famiglia a quella, ch'ei dice carità del genere umamo, con le seguenti parole:

« Nihil est tam illustre, nec quod latius pateat quam coniunctio inter homines hominum, et quasi quaedam societas et comunicatio utilitatum, et ipsa charitas generis humani: quae nata a primo satu, quo a procreatoribus nati diliguntur, et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiis, post vicinitatibus, tum civibus, et iis, qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae » (*De finib.*, V, 23).

Tutte le transizioni da noi discorse vi sono additate: la famiglia, la gente, che si allarga di cognazioni e di affinità e di amicizie, la città, ed all'ultimo la società dell'uman genere: concetto, che Cicerone aveva tolto dagli stoici, i quali, per questo rispetto, prelusero al cristianesimo.

Avendo Cicerone distinto la vicinanza dalla città, è chiaro che la prima si riferisce allo scambio delle utilità, mentre la seconda comprende altri elementi. Il cittadino

è più del vicino: ci è tra cittadino e cittadino ben più profonda comunanza, che non il sovvenire scambievole alla soddisfazione dei loro bisogni, come usa tra i vicini.

Esaminiamo a parte a parte questa coscienza complessa del cittadino, dalla quale rampolla poi il concetto dello Stato.

2. *La patria e la città.* — Il primo germe dello Stato è la patria. Qui ancora è visibile la traccia della famiglia: la patria è la terra dei nostri padri, dove sono le loro tombe, dove vive la loro memoria: è la terra pia che « ci raccolse infanti e ci nutriva », come la diceva il Foscolo; dove la prima volta cominciammo a sentire, a parlare a pensare; donde traemmo nutrimento; dove nón ci è cosa che non s'intrecci con le nostre rappresentazioni, coi gruppi d'immagini onde si compone la nostra coscienza.

Tutto questo cumulo d'impressioni, di rappresentazioni, di sentimenti e di memorie si appunta e si compendia in questo nome solo. Ecco come li esprime tutti, con la solita dolcezza, il Petrarca:

> Non è questo 'l terren, ch' i' toccai pria,
> Non è questo il mio nido,
> Ove nudrito fui sì dolcemente?
> Non è questa la patria, in ch' io mi fido,
> Madre benigna e pia,
> Che copre l'un e l'altro mio parente?

Non è da maravigliare, adunque, se tanto tenace è il legame, che vi c'incatena. Nei popoli primitivi, la cui coscienza è più occupata dalle immagini, questo nodo è indissolubile: l'uomo vi è intrinsecato con la sua terra. Chi voglia formarsi un'idea dell'efficacia di questo sentimento, legga i *Profughi di Parga* del Berchet. La forza,

che esso contiene, si rileva dalla risposta, che dava uno di questi sventurati costretto a spatriare: Posso io dire alle ossa dei miei maggiori: levatevi e venite con me?

Più tardi il patriottismo si arricchisce di un contenuto più spirituale: anzichè al luogo, si bada alle costumanze, a quell'insieme di principii, che regolano le loro azioni scambievoli, e che i Greci chiamavano τὰ πάτρια. Così nel *Guglielmo Tell* di Schiller, quando Guglielmo domanda: *dov'è l'antica Svizzera?* — gli si risponde: *tu la porti con te.* Così, quando i comuni italiani avevano viste abbattute e rase al suolo le loro case, ei patteggiavano con gl'imperatori, purchè questi conservassero incolumi le loro franchigie. Ancora vive, pur dopo la formazione dei nuovi Stati, nella Spagna l'amore pei loro *fueros,* specie di costumanze locali, simili a quelle, che i nostri comuni consegnavano nei loro statuti.

L'unità di cotesti gruppi, onde si componeva la patria, nel doppio aspetto che abbiamo indicato, era però sempre compendiata in un nome; e cotesto nome era alcunchè di sacro, un dio presso i Gentili, un santo presso i cristiani: ed era naturale, che a raccogliere tanti elementi disparati occorreva un'unità indefinita, ed insieme santificata dalla religione. San Marco, per esempio, ricordava al veneziano tutte le dolcezze della patria, tutte le vittorie delle flotte, che, partite dalle lagune, avevano corso trionfalmente i mari; tutti i dogi, che ve le avevano accompagnati.

> Ei cantavano San Marco,
> I Pisan, gli Zeno, i Dandolo,
> Il maggior de' Morosin,
> E pei sen lunati ad arco
> Lunghi gli echi minacciavano
> Sino al Bosforo, all'Eusin.

La patria, adunque, comprende la coscienza domestica, e quella della società civile; gli affetti della famiglia e gli statuti, che regolano i rapporti tra i cittadini: è patria, ed è comune, come lo dicevano i nostri antichi, i quali al nome di comune, così profondamente significativo, seppero aggiungere tanta gloria in pace ed in guerra.

Il vincolo, che univa le membra di una famiglia sola si è allargato agli abitanti della medesima terra: l'accordo fuggevole, che si stringeva nei contratti, è diventato costume comune negli statuti. Lo Stato comincia ad apparire nella patria, nella città; e se l'attività umana si circoscrivesse nei bisogni della vita quotidiana, non ci sarebbe mestieri di ulteriori ampliamenti.

3. *La nazione e lo Stato.* — Gli antichi, difatti, si fermarono alla città, e lei immedesimarono con lo Stato. L'opposizione dell'antichità era tra *civis* ed *hostis:* o cittadino o nemico. I Greci ed i Romani, più colti degli altri popoli, arrivarono fino all'amicizia di più città insieme; ma in questa amicizia primeggia sempre una sopra delle altre, sotto il nome di egemonia presso i Greci: ed ebbe tale egemonia delle città unite or Atene, ora Sparta, ora Tebe, secondo la varia loro floridezza. Tra le città latine primeggiò sempre Roma; sicchè può dirsi, che se gli antichi arrivarono a conoscere l'uguaglianza civile tra cittadino e cittadino dopo non piccole nè brevi lotte, ei disconobbero affatto l'uguaglianza politica, la parità tra città e città.

Ora lo Stato si fonda su l'organismo delle varie città in un corpo solo.

Nello stesso modo, difatti, che l'individuo non basta

a sè stesso senza la famiglia; nè la famiglia basta a sè stessa senza la società civile; così ciascuna società civile, o città, non basta a sè stessa senza l'unità superiore dello Stato.

Lo Stato è *l'organismo etico di un intero popolo, che basta a sè stesso.*

La condizione di vicinanza, che accompagna la città, accenna la immediata soddisfazione dei bisogni; ora i bisogni di simil genere sono, per lo più, relativi alla vita individuale, non a quella più perfetta, che è la vita universale dello spirito. A quest'ultima si richiede un'attività più ricca e più svariata; si richiede non gente racchiusa da un muro e da una fossa, ma una intera nazione.

Una nazione organata si chiama popolo: onde lo Stato è l'ultima forma, che perfeziona un popolo; il popolo è il soggetto, il sostrato su cui lo Stato si fonda.

Ogni popolo differisce dagli altri per attitudini naturali assai difformi, e poi per linguaggio, per costumi, per credenze, per un genio, insomma, tutto suo proprio, che si è detto psiche del popolo, quasi anima comune. Lo Stato è la forma universale, che sussume tutta questa attività collettiva in un unico volere. L'unità del volere costituisce la nota differenziale dello Stato: quando il Berchet credette venuto il tempo che l'Italia si ordinasse in uno Stato solo, cantò:

> Di tre secoli il desire
> In volere ei ti cangiò.

Benchè un popolo parli, e pensi, e creda, ed immagini, e compia tutte le funzioni psichiche, le quali attestano la comunanza dell'anima, se manca intanto

dell'unica volontà, non sarà ancora uno Stato. Nell'Etica, come abbiamo visto più volte, l'essenziale è sempre la *volontà comune*.

Lo Stato adunque si può più brevemente definire: *la volontà comune di un popolo* [1]).

---

[1]) [Dov'è lo stato? Chi lo vede? Per le vie non s'incontrano, se non individui: lo Stato è una finzione, un'idea astratta. — Così suol ragionarsi da taluno, con una certa apparenza di profondità. Poveri a noi, però, se non fossero reali; se non le cose sole che si vedano e che si toccano! Neppure la Provincia, neppure il Comune si vedono: non si vede neppure la vantata libertà degl'individui, quella in grazia di cui s'impugna la realtà dello Stato. La libertà, quando si traduce in fatti (ed allora soltanto si vede), non è più libertà, ma forza, semplice forza.

Se non restiamo immersi nella stupidità della vita animalesca lo dobbiamo appunto a questo qualcosa d'invisibile e d'intangibile, contro cui a torto ci ribelliamo.

Ma non si vede proprio lo Stato? Non si avvertono le sue funzioni? Il contrario è anzi la verità. Ovechè ci voltiamo, lo Stato quasi atmosfera spirituale, ci accerchia e ci compenetra: non un atto solo della nostra vita veramente umana gli sfugge, nè per questo cessa di esser libero; chè libertà non significa arbitrio di balestrare oltre all'orbita della legge medesima. La mente dello Stato delibera nel Parlamento, il suo criterio giudica ne' tribunali; la sua volontà si compie ne' gabinetti dei ministeri; il suo bracccio colpisce con la forza dei suoi eserciti. Dai merlati bastioni egli assicura le frontiere delle sue terre, dalla tolda delle sue navi protegge le coste delle sue marine. All'ombra della sua bandiera, simbolo della sua potenza, i cittadini, ovunque essa sventoli, si sentono protetti e sicuri, e quando quella potenza è minacciata, tutti sentono nella coscienza l'offesa di quella minaccia, tutti il bisogno ed il dovere di rintuzzarla, nè v'ha sacrificio che arresti quest'impeto generoso e concorde, fosse anche quello della propria persona. È forse una finzione chi fa tutto questo? O non è il più pieno e più attuoso Ideale? — F. Fiorentino, *Lo Stato moderno*, in *Giorn. napol. di filos. e lett.*, III (1876), 501].

4. *Paragone tra famiglia, società civile e Stato.* — Ed ora siamo in grado di paragonare con maggior precisione il concetto dello Stato con quello della società civile e della famiglia.

Nella famiglia la volontà comune è limitata tra i membri di essa famiglia: nello Stato è universale.

Nella famiglia i membri non hanno tutti lo stesso valore, nello Stato sì.

Dunque, nella famiglia il vincolo è particolare, le volontà de' membri non sono uguali: nello Stato il vincolo è universale, le volontà dei cittadini sono uguali.

Veniamo alla società civile. Qui le volontà sono uguali, e s'accordano in una volontà comune; ma l'accordo concerne soltanto le utilità della vita, i mezzi, cioè, non già il fine. La volontà comune, o la comunione, non è voluta per sè, ma come mezzo per vivere più comodamente.

Nello Stato, invece, la comunione è cercata per sè, costituisce essa il fine, la sostanza vera delle volontà singole.

5. *Sostanzialità dello Stato.* — « La comunione *(die Vereinigung,* quella che Aristolele chiama κοινωνία), come tale, è essa stessa il vero contenuto ed il vero fine; e la determinazione degl'individui è quella di menare una vita universale ».

Così scriveva l'Hegel, in perfetta conformità con la dottrina aristotelica, salvo il divario, che Aristotele chiamò Stato la poli, ed Hegel parla dello Stato, come storicamente oggi esiste.

Se ora il dovere nasce dalla vita comune, se la compiuta vita comune si verifica nello Stato, egli è chiaro

che il più alto dovere dell'uomo consiste nell'essere cittadino o membro dello Stato.

L'uomo individuo è un frammento, il cui significato si discopre nello integrarsi che fa nello Stato: è una potenza, la cui energia si reca in atto nella vita, comune, nella quale trova le condizioni per recarvisi.

Esaminando il processo dell'attività umana, abbiamo più volte notato, esserle questo di proprio, il convertire cioè in costante ed universale tutto ciò ch'è passeggero e particolare.

Ora nella vita pratica cotesta conversione non si verifica altrove, che nello Stato; dunque, organarsi nello Stato è il vero compito umano. E che la conversione di cui abbiamo toccato, si verifichi nello Stato, sarà provato appresso.

Nella famiglia l'individuo sviluppa tutta la ricchezza de' suoi affetti; nella società civile si procura tutte le agiatezze della vita; nello Stato si organa come volontà libera e ragionevole.

Emanuele Kant richiedeva pel concetto della virtù, che ogni elemento sensibile disparisse, che si avesse da fare con la volontà pura, per ordinare quello ch'egli diceva *regno de' fini.*

Dalla nostra persona è impossibile discacciare, intanto, quell'organismo sensibile e appetitivo, che dava a Kant tanta molestia; ma è possibile trasformarlo, e convertire gli organi del senso in strumenti della ragione. Siffatta conversione la fa lo Stato; onde in esso si attua la vera virtù.

Nell'individuo solo c'è il piacere o l'utile, espressione dell'egoismo; nella famiglia c'è l'amore, stimolo naturale, convertito in dovere dalla prima vita comune; nella società civile c'è l'interesse, lo scambio degli utili,

poichè i piaceri non patiscono scambio; nello Stato c'è la virtù, l'accordo delle volontà particolari in una volontà comune.

Nello Stato, adunque, hanno un significato le parole *buono* e *malvagio,* nel loro proprio senso etico. Che se prima c'è traccia di bontà, c'è in quanto la vita comune, iniziata nella famiglia, contiene il germe della suprema comunione, che si attuerà nello Stato.

Vano è quindi lo sforzo di voler ricavare i concetti di bene e di male o dall'individuo solo, e quindi dal piacere e dall'utile; o dagl'individui riuniti, e quindi dall'interesse: la bontà etica non esiste, se non nella relazione tra volontà e volontà, ed in quanto volontà comune.

Il più delle volte l'Etica si è considerata come una scienza solitaria, come se le virtù etiche fossero campate in aria, e divelte affatto dal consorzio civile. Il che rendeva affatto incomprensibile il concetto della virtù etica, o lo confondeva coi doveri religiosi; perchè, avendosi pur mestieri di un'altra volontà, e mancando un'altra volontà umana, si ricorreva alla volontà divina, Aristotele additò il vero significato dell'Etica, quando scrisse che l'Etica è una parte della Politica. Beninteso però che per Politica non si deve intendere la scienza, che insegna le opportunità di reggere gli Stati, ma la scienza, che determina l'essenza razionale dello Stato.

CAPITOLO XXIV.

DIVERSE OPINIONI SU L'ORIGINE DELLO STATO.

1. *Idea greca dello Stato.* — Di quelle che Giambattista Vico chiamava *idee umane,* perchè riguardano la umanità o la civiltà, ch'è opera dell'uomo, la più complessa, e quindi la più lenta a formarsi, è appunto quella dello Stato.

Essa presuppone già formate altre idee, su le quali si appoggia, e di cui noi abbiamo discorso la formazione nei precedenti capitoli: presuppone la famiglia, presuppone la società civile.

Intanto, nel trattare della origine dello Stato si è saltato per solito su queste anella intermedie, e si è voluto rintracciare in qualche attitudine insita, o in qualche artificiosa combinazione la sua prima origine. Taluni sono saltati più avanti, e sono ricorsi ad un insegnamento divino: solita e facile soluzione di ogni modo intricato.

Solo i filosofi greci, Platone ed Aristotele principalmente, videro nello Stato l'attuazione piena del fine umano, e chiamaronlo l'uomo in grande per contrapposto all'uomo singolo, che dirimpetto a lui pareva piccolo. La dottrina dei filosofi greci, ripurgata dei difetti, che l'angustia di quei tempi inevitabilmente portava, può dirsi ancora la più compiuta.

Noi l'abbiamo accettata, purificando la famiglia di quegli elementi estranei che vi si contenevano, ed ampliando la poli greca a tutto quanto un popolo, il quale ha quasi un'anima sola.

Ristretta la famiglia, allargata la città, il concetto dello Stato greco è accettevole. Qualche altra modificazione sostanziale è ancora necessaria, e se ne discorrerà appresso, quando si tratterà di proposito dell'organismo dello Stato.

Guardiamo intanto brevemente le origini assegnategli da altri.

2. *Dottrina dell'origine divina dello Stato.* — Vengono prima quelli che lo fanno di origine divina. Il loro fondamento era nella tradizione classica, dove la fondazione delle città era attribuita agli Dei, o agli eroi, che n'erano figliuoli. Così gli Eraclidi a Sparta, così a Roma i figliuoli di Quirino. Il velo mitico copriva misteriosamente la culla della civiltà, presentendovi alcunchè, che oltrepassava il semplice individuo.

Gli animi v'erano preparati, adunque, e quando San Paolo disse: *omnis potestas est a Deo,* — il diritto divino, ch'era stato riconosciuto prima del cristianesimo, fu riconosciuto anche dopo.

Si aggiunga, che la ricognizione della origine divina dell'Impero era un vero progresso dirimpetto alla teocrazia giudaica, che non vedeva Iddio, se non chiuso dentro gli ordini angusti del popolo eletto.

Ai tempi della Riforma, quando la teocrazia dei papi minacciava l'indipendenza dello Stato, e voleva assoggettarselo in nome della divinità della Chiesa, fu rimessa in onore l'origine divina dello Stato come contrappeso; e da questa ultima scuola teologica nacque

il nuovo dritto divino, che è durato sino al nostro secolo.

Dire che lo Stato è divino nel senso, che ha un valore necessario, che non può quindi venir meno, che contiene in sè la propria ragione e la propria autarchia; che non dipende da nessun'altra potestà; dalle cose ragionate innanzi appare manifesto; e noi siamo pienamente d'accordo.

Intendere per dritto divino l'intervento immediato di Dio nella fondazione degli Stati, è una rappresentazione mitica, che risale alle teocrazie orientali, o ai miti dell'antichità classica, e che non va neppure combattuta oggidì.

3. *Dottrine della origine umana dello Stato.* — Rimangono come origini umane dello Stato le seguenti, che sono state prodotte innanzi or da uno, or da un altro filosofo; vale a dire: la forza, un qualche istinto, l'utilità, un contratto, un imperativo, un'idea modello universale.

Succede per lo Stato quell'ordine medesimo di spiegazioni, che abbiamo visto verificato per la legge morale: tutte le spiegazioni si potrebbero anche qui ridurre a due categorie, a quelle, che gli danno un'origine empirica, ed alle altre, che gli danno un'origine meramente ideale.

Senza entrare in molti particolari, discuteremo le ragioni di ciascuna opinione.

a) Lo Stato derivato dalla forza. — Può lo Stato nascere dalla forza? Così pretendeva Hobbes [1]), a cui

---

[1]) [Tommaso Hobbes, filosofo inglese, n. nel 1588, m. nel 1679. Sue opere principali: *Leviathan*, 1651; *De corpore*, 1655; *De homine*, 1658].

la forza parve il solo puntello dello Stato, perchè nessun patto si adempirebbe senza il timore di un danno; perchè il forte non è obbligato ad osservare i patti, quando altri non può resistergli.

Il Rosmini non vuol si prenda sul serio questa dottrina: è una satira alla società dei tempi suoi, ei dice, e nulla più.

Se lo Stato non si concepisce come organismo etico, non è in realtà altro che una forza stragrande, come dice Hobbes.

Coloro, che riducono lo Stato a mera relazione esteriore, come, anche oggidì, alcuni pretendono di fare, riescono alla sentenza di Hobbes.

La forza, essendo un fatto transitorio, non può dar cominciamento ad una istituzione durevole. Cessate le condizioni, per le quali nacque, essa istituzione verrebbe meno. Così abbiamo visto venir meno la schiavitù; così sarebbe venuto meno lo Stato, se avesse avuta un'altrettale origine.

Giambattista Vico col solito acume notò [1]) l'insufficienza di questa grossolana spiegazione, scrivendo: « *Nec regna ex dominandi aviditate, sed ex* humanitate *protegendi infirmos adversus vim primum in terris orta* ».

I regni non nacquero dalla cupidità di dominio, ma dalla umanità di proteggere i deboli: non dalla forza, cioè, ma dalla generosità [2]).

---

1) [*De const. iurisprudentis,* parte II, cap. XXI, § 14].

2) Sembrano favorire questa opinione gli Stati fondati per conquista, perchè la conquista si esercita sempre con la forza.

L'obbiezione sarebbe valevole, se scacciare gli antichi abitanti, o soggiogarli, equivalesse ad aver fondato uno Stato. Ora nulla è più inesatto di questa ipotesi. Se i due popoli, il vincitore ed il vinto, rimarranno nello stesso suolo, possono per

Il Vico nota il concorso di un elemento etico. Ed in ciò s'appone bene; ma un semplice sentimento, come vedremo, non basta. I sentimenti, siano inclinati al bene o al male, sono tutti di natura transitoria. Il punto consiste in ciò: spiegare come una causa fuggevole può aver prodotto un effetto costante.

b) Lo Stato derivato dall'istinto. — Ed eccomi alla spiegazione dell'istinto. L'uomo, si è detto, ha una tendenza naturale, e quindi costante, alla socievolezza: da questo istinto prende inizio lo Stato.

Se l'istinto bastasse, ripigliamo noi, lo Stato non sarebbe produzione umana soltanto, ma comune ad altri animali, che hanno l'istinto medesimo. Ora chi metterebbe in un fascio la società delle api, dei castori, e simili, con lo Stato?

E poi, l'istinto è cieco: tende alla società, ma a quale? Si arresterà alla domestica? Procederà più oltre? Dove si fermerà? Con qual fine?

Aristotele chiamava l'uomo un animale politico; ma la *poli*, intanto era nata in Grecia soltanto. Egli continua a contrapporre i Greci ai barbari: non la sola natura adunque basta a costituire la *poli*, a cui la natura tende.

Ora, quando chiediamo l'origine dello Stato, non vo-

---

questa circostanza affiatarsi insieme; ma prima che essi si confondano in una sola coscienza, e formino un sol popolo, troppo tempo ci deve correre. Dopo lento giro di secoli la convivenza farà dimenticare la prisca violenza; l'incrociamento dei matrimoni, la lunga consuetudine creeranno quel vincolo etico, che da prima mancava; sicchè si può dire con tutta verità che lo Stato non si è, in questo caso, fondato su la conquista, ma dimenticando la conquista e quindi non ostante lei.

Tutta la storia dei paesi conquistati è una prova della lunga preparazione che si richiede, perchè tra conquistatori e conquistati nasca una compiuta comunanza.

gliamo già sapere quei presupposti lontanissimi che ne prepararono alla lontana l'avvenimento; ma quella ragione prossima, che lo costituì. Così dell'organismo vitale non si cercherà la causa negli elementi primi e semplici, ma del germe fecondo, dove gli elementi in viva proporzione si legano.

La necessità, che si scorge nello Stato, inoltre non è punto quella che è portata dalla tendenza istintiva. Nello Stato ci è una volontà conscia e libera, dovechè l'istinto sprona oscuramente, e senza coscienza nè dei mezzi che adopera, nè del fine, a cui tende.

Lo Stato è complemento dell'uomo individuo, e se fosse opera dell'istinto, invece di sviluppare di più la attività singola, la farebbe tornare indietro alla oscura complicazione della vita animale.

c) *Lo Stato derivato dal contratto sociale.* — Più umana è la spiegazione dell'utile di tutti. A radunarsi nell'unità dello Stato avrebbe stimolato gl'individui la propria utilità: d'accordo in essa, perchè ciascuno ci vedeva l'utile suo.

Questa spiegazione consuona coi principi della scuola elveziana. Se non che, essa non tiene. L'utile versa intorno ai mezzi della vita, non già intorno al fine: l'utile è mutevole, e domani potrebbe essere dannoso ciò che ieri giovava. A tale stregua, gli Stati si fonderebbero, e si dissolverebbero a capriccio: i cittadini se ne potrebbero staccare, quando l'utile proprio non fosse più conciliabile con l'esistenza sua: strano paradosso, che trasformerebbe lo Stato in un mercato, dove altri va per procurarsi il bisognevole, e, procuratoselo, se ne allontana.

È un contratto, ha detto il Rousseau, liberamente concertato. Non essendo lo Stato formato dalla natura,

altra spiegazione non rimane, che questa di dichiararlo volontario.

E che sia volontario non si può negare; ma è volontario come il contratto? Si può come questo fare e disfare?

Ecco il difetto di tale spiegazione.

Il contratto concerne i mezzi, che agevolano la vita comune, non la vita comune stessa, la quale è volontaria sì, ma in modo che è pure necessaria; perchè non sta in noi volerla o disvolerla; perchè quando la vogliamo, ci siamo obbligati dalla nostra ragione.

d) Lo Stato derivato da un imperativo. — A questa necessità appunto ha avuto l'occhio Kant, formolando il suo imperativo giuridico, sul quale si fonda per lui l'idea dello Stato. La ragione pratica comanda, secondo lui, che ognuno debba operare in modo, che la sua azione sia compossibile con quella degli altri.

In questa spiegazione, lo Stato si compie con la semplice limitazione giuridica, segnando a ciascuno individuo il limite della propria attività nell'attività altrui.

È un concetto meramente negativo. Ma, non deve il cittadino far altro che non offendere i suoi concittadini? La volontà comune dello Stato non vuole, dunque, nulla di positivo, non ha nessun fine da compiere, contento all'ufficio di attività limitatrice?

Il difetto dell'imperativo giuridico, nel sistema di Kant, si riscontra puntualmente col difetto dell'imperativo categorico, già da noi segnalato antecedentemente. Vuoto l'uno, e vuoto l'altro: nell'imperativo categorico la volontà individuale non ha altro fine, altro contenuto, che sè stessa: nell'imperativo giuridico la volontà comune non ha altro fine, che la com-

possibilità; la vuota forma della coesistenza degli uomini, senza finalità, nè legge intrinseca.

Aristotele s'accorse benissimo che il fine dell'uomo individuo consuona col fine dello Stato: Kant, avendo concepito come universale vuoto la libertà individuale, ha fatto lo stesso per rispetto allo Stato. È inutile, quindi, insistere di vantaggio sopra questa lacuna.

e) Lo Stato derivato da una idea modello. — Herbart derivò lo Stato da un'idea modello, come aveva derivato da un'idea modello la moralità.

Nella dottrina di questo filosofo, alle cinque idee originarie, che sono i modelli della moralità, corrispondono cinque altre idee derivate, su cui si fondano le cinque forme di società, che egli distingue nello Stato: l'ordine soltanto n'è cambiato, perchè nelle azioni individuali seguono un ordine, nelle sociali un altro.

La prima idea è quella della *società giuridica;* la seconda del *sistema retributivo*, o della *giustizia punitiva;* la terza, quella del *sistema amministrativo,* che riguarda il *benessere sociale;* la quarta, quella del *sistema di coltura,* o della *perfezione sociale;* la quinta, finalmente, della *società animata,* o della *libertà politica.*

Così l'idea della libertà, la quale era la prima nell'ordine delle idee originarie, diventa l'ultima nell'ordine delle idee derivate.

Lo Stato, per Herbart, non è un organismo solo, ma sono più organismi coesistenti insieme in tante società, le quali fino ad un certo punto hanno uno sviluppo indipendente una dall'altra.

Anche qui, i difetti della dottrina politica dell'Herbart rinvergano coi difetti della dottrina etica, precedentemente indicati.

La vita concreta degli uomini, lo sviluppo effettivo

della volontà comune non vi è tenuto in conto: le idee modelli non hanno una relazione intrinseca con la vita dei popoli, come non l'avevano con la vita degl'individui: servono soltanto di termini di paragone, e nulla più. Se i sistemi empirici si sforzavano di far germogliare lo Stato da elementi sensibili, la dottrina kantiana, e più ancora l'herbartiana, credono bastanti le forme ideali vuote di ogni qualsiasi contenuto.

Determinando il contenuto di quell'organismo, che si chiama Stato, apparirà manifesto il difetto sì dei primi, come degli ultimi.

CAPITOLO XXV.

ORGANISMO DELLO STATO.

1. *Rapporto tra lo Stato e i cittadini.* — Il carattere di ogni organismo è di avere organi svariati, ed unità di fine. Affinchè ciò sia possibile, è necessario un accordo tra i varii organi, in virtù del quale tutti, per diverse guise, cospirino all'unico fine.

Trattandosi di organismi etici, gli organi hanno questo di particolare, che sono persone; di modo che l'accordo deve essere liberamente voluto. Tra il fine ed i mezzi ci dev'essere tal reciprocanza, che i mezzi stessi siano trattati, alla loro volta, come fini.

L'esagerazione nel concepire l'organismo etico può provenire da due opposte sorgenti; o immolare cioè il fine proprio delle singole membra a quello del tutto; o, viceversa, immolare il fine del tutto a quello delle membra.

Sono sbagliate, adunque, del pari queste due sentenze: una: lo Stato è l'unico fine, gl'individui sono semplici mezzi istituiti per la sua esistenza; l'altra: l'individuo è il solo fine, lo Stato è mezzo per la sua felicità.

Di coteste due esagerazioni, la prima prevalse nell'antichità, la seconda prevale nei tempi moderni, e specialmente a' dì nostri.

2. *La statolatria antica.* — Lo Stato è il fine, diceva l'Orientale; dunque gl'individui stiano dentro quella attività, ch'ei loro disegna: il guerriero faccia il guerriero e non altro; e così il sacerdote faccia il sacerdote; l'agricoltore faccia l'agricoltore. Indi nacquero le caste, con la invalicabile e fissa ed ereditaria sfera di attività. Lo Stato era sicuro, quando i limiti individuali erano ben tracciati: che l'individuo ci stesse a disagio, e ci aggranchisse dentro la sua attività, non montava: il letto di Procuste non era una favola. Piacque il concetto perfino al divino Platone, e ne ritenne la sostanza nella sua Repubblica, con la modificazione soltanto, che non la eredità naturale designasse l'ufficio di ciascuno individuo, ma la scelta dei magistrati, volta per volta: l'individuo però rimaneva escluso dal prender parte in questa destinazione. Ed il rude elemento naturale fu conservato nella schiavitù: in Grecia, come abbiamo visto, si nasceva liberi o schiavi; se schiavi, Aristotele girava la colpa alla natura, che aveva fatti alcuni uomini a servire: la società civile non poteva passarsi di quegl'istrumenti animati, quali erano gli schiavi, e l'autarchia dello Stato richiedeva il sacrifizio di quegl'individui.

3. *L'individualismo moderno.* — Di ricontro all'idea antica dello Stato insorse la nuova scuola, che impicciolì lo Stato alle proporzioni di strumento. Bentham e Macaulay [1]) han formolato questa dottrina, la quale professa, che lo Stato c'è per crescere agl'individui la

---

[1]) [Tommaso Babington Macaulay (pronunzia *Mecóle*), celebre storico e scrittore politico inglese: n. nel 1800, m. nel 1859].

somma della felicità. È la pariglia, che la società moderna ha voluto rendere all'antica.

La verità non è in nessuno de' due estremi: Stato ed individui sono fine e mezzo l'uno agli altri: in questa reciprocità consiste la loro conciliazione. Le due dottrine vanno integrate insieme.

L'individuo solo nella sua particolarità si esprime nell'egoismo: il suo valore etico gli deriva dall'accomunamento, il quale si compie pienamente soltanto nello Stato.

D'altra parte lo Stato non può trattare le sue membra come semplici strumenti, quando queste sono altresì persone fornite di una volontà propria: egli deve procurarne l'accomunamento senza scapito dell'attività speciale di ciascuna; deve integrare non già mutilare. Nel giusto equilibrio delle due opposte tendenze da noi additate consiste il vero concetto dello Stato.

4. *Stato politico e stato giuridico.* — Intanto esso è stato riguardato or sotto un aspetto, or sotto un altro, ed i criterii opposti rispondono agli opposti indirizzi; e l'uno si può dire criterio politico, se guarda più al tutto, che alle parti; l'altro economico, se viceversa guarda più alle parti che al tutto.

Il criterio politico considera lo Stato per rispetto all'unica volontà, ch'è la volontà comune, cioè come tutto politico (*Polizeistaat*); il criterio economico lo considera per rispetto alle volontà singole, come moltiplicità d'interessi: e quindi come tutto giuridico (*Rechtstaat*).

Queste due scuole sono alle prese oggidì così nell'Etica, come nella Politica e nella Economia, perchè le tre scienze in questa controversia si toccano e si rannodano insieme.

Tocchiamo le conseguenze dell'applicazione de' due anzidetti criterii all'organismo dello Stato.

Ogni organismo etico ha una volontà comune: questa volontà nello Stato è la legge, in quanto stabilisce il fine, il governo, in quanto trova i mezzi per attuarlo. Ogni volontà, abbiamo visto, ha queste due funzioni distinte, che Aristotele chiama *bulesi* e *proeresi;* e così le ha la volontà comune dello Stato.

La legge, osserva il Vico, fu detta la lira de' regni; l'accordo all'unisono di tanti disparati voleri: *lex est lyra regnorum dicta poetis*.

Senza questo accordo esplicito o presunto, non c'è l'unica volontà, non c'è organismo etico. Può la volontà del vincitore trionfare con la forza sul vinto; può conquistare; ma organare non può.

Lo Stato, adunque, non nasce nè dalla forza, nè dall'arbitrio: nasce quando già nell'animo di una moltitudine si è creata una comunione di interessi, di sentimenti, di opinioni, di pensieri, di costumi; quando, insomma, la materia organica si può dire già bella e preparata. Lo Stato è la forma del volere che si aggiunge alla coscienza psichica preesistente.

5. *La legge.* — La legge non fa altro che dare una formola alla consuetudine.

Storicamente difatti ad ogni legislazione precedono le costumanze, con diversi nomi: statuti in Italia, *coutumes* in Francia, *fueros* in Ispagna.

Dove gli Stati si reggono a forme libere, questo accordo si richiede esplicito, e le leggi si votano dai rappresentanti della nazione.

La moralità della legge consiste in questa unanimità. Se non che, trattandosi di accordare volontà umane,

e non già canne di organo, l'unanimità essendo quasi impossibile, l'accordo richiesto è quello del maggior numero [1]).

6. *Il governo.* — La vita della legge è il governo. Legge e governo debbono intrinsecarsi sì da formare un atto solo, l'atto volitivo; come succede nello spirito individuale, dove la *bulesi* e la *proeresi* sono due momenti di una volizione.

Aristotele definiva il magistrato δίκαιον ἔμψυχον, il dritto animato: trasportando la sua definizione al caso nostro, il governo potrebbe definirsi: la legge animata. E poichè, al dir dello stesso Aristotele, la legge è la volontà scevra di passioni, perciò nel governo non deve penetrare l'ombra della passione. Questa è la sua essenza etica.

Il potere legislativo ed il potere esecutivo guardano allo Stato, come ad un tutto, che abbia un'unica vita, e questa debbono conservare, difendere e sviluppare.

7. *La magistratura.* — In quanto poi lo Stato guarda ai singoli membri, e ne conserva le mutue relazioni, è potere giudiziario, del quale abbiamo esposto il fondamento, trattando della giustizia. La magistratura, ne' giudizi civili, dirime le controversie giuridiche. Il suo còmpito non è altro che la ricognizione de' dritti di cadauno; ricognizione, ch' ei fa, sussumendo il fatto

---

[1]) Nei paesi, dov'è stato meglio studiato il congegno governativo, si sogliono avere due consessi, nei quali si approvano le leggi: uno, ch'è deputato ad esprimere la maggioranza, l'altro, che deve tener d'occhio l'interesse delle minoranze. Così, appresso di noi, c'è la Camera dei Deputati ed il Senato, che concorrono entrambi alla formazione delle leggi.

particolare in controversia sotto la legge generale. Innanzi al magistrato, se lo Stato contende per interessi suoi, come persona giuridica, coi privati, è trattato da pari a pari, perchè i dritti posti in litigio non toccano la sostanza etica dello Stato; ma sono relazioni esteriori, quali potrebbe avere ogni altro proprietario.

8. *Il fine dello Stato.* — Lo Stato, però, non è un semplice proprietario, nè un semplice padre di famiglia, nè un semplice cittadino: egli è la personificazione dell'attività collettiva, la quale in lui si organizza, si compie, si eleva a più alti destini. Spetta a lui la direzione suprema di questa attività, a lui il prefiggersi i proprii fini, a lui cercare i mezzi più atti a conseguirli.

Il fine dello Stato ha una doppia determinazione: da una parte dall'ideale umano: dall'altra dalla storia. L'ideale umano, in sè sempre lo stesso, è realmente concepito di un modo o di un altro nelle diverse epoche della storia: da qui le differenze, che diversifichino uno Stato dall'altro.

E la storia attinge le sue differenze non solo dal tempo, ma dallo spazio; non solo dall'epoca, ma dal luogo; e l'attinge ancora dal genio particolare di ogni popolo.

Scriveva Schiller: il puro uomo, che più o meno chiaramente traspare in ogni singolo subbietto, è rapprentato dallo Stato.

Ogni Stato è una faccia di questa rappresentazione; è una nuova attuazione di quell'universale ed infinita idea, a cui l'uomo mira, spronato dall'insaziabile attività del pensiero.

Lo Stato non c'è soltanto per vivere, ma per vivere perfettamente, conforme a ragione.

La perfezione del tutto non può consistere soltanto nella semplice garantia della vita, e degl'interessi delle parti; perchè questo tutto ha un ideale suo proprio da raggiungere.

Giudicando ora lo Stato coi due criteri opposti, di cui abbiamo fatto menzione, ne proviene, che, alla stregua del criterio economico, che si lascia guidare dai soli interessi privati, lo Stato non debba avere un fine suo proprio, e tutto debba intendere a tutelare la vita, gl'interessi dei cittadini. Secondo il criterio politico, lo Stato avendo un fine suo proprio, differente dai singoli fini delle sue parti, conoscendo esso solo le condizioni complessive, sapendo che i privati nè possono, nè sanno, nè vogliono occuparsi di quel fine comune, ne assume egli sopra di sè la direzione e l'esecuzione.

L' interesse dello Stato, l' interesse generale, come suole impropriamente chiamarsi, non è più, in questo senso, un interesse, un mezzo, ma un dovere, un fine.

Or cotesto cosiddetto interesse generale è raggiunto in due modi, indirettamente o direttamente.

Indirettamente, col concorso delle singole attività. Giova allo Stato ogni cittadino, lavorando nella modesta condizione, in cui si trova; l' agricoltore, l' artigiano, il commerciante, l'artista, lo scienziato. Il lavoro e l'obbedienza alle leggi fortificano lo Stato.

Direttamente però l'interesse generale, ossia il fine, la vita propria dello Stato, è in mano del governo, degli uomini, che lo dirigono, che lo amministrano, e che costituiscono quella gerarchia, la quale, come ben salda catena, partendo dal supremo capo dello Stato, arriva all' infimo degli impiegati.

La legge o la volontà comune dello Stato si esegue, adunque, nell'interesse de' singoli, per organo del po-

tere giudiziario; nell'interesse del tutto, per organo del potere esecutivo: e si chiama, sotto il primo rispetto, legge *civile;* sotto il secondo, legge *amministrativa.*

9. *Il diritto punitivo.* — Rimane a toccare di un terzo rispetto, della legge punitiva.

La contesa civile cade sul *mio* e sul *tuo,* ed è sempre misurabile matematicamente: l'azione punibile non può ridursi a semplice valutazione del danno, e vi si scorge un residuo irreducibile, ch'è l'elemento etico.

Il contratto, primo fondamento de' giudizi civili, ha pure un elemento etico, ch'è il consenso; ma la controversia non si aggira sul consenso, sì veramente sul contenuto del contratto, su la varia interpretazione, che i contendenti gli danno. Il magistrato decide con quale delle due parti sia il dritto; egli non può fare altro, che verificare le condizioni formali, e riscontrarle con la legge. Il magistrato è la legge vivente come lo diceva Aristotele, o *viva vox iuris civilis,* come lo diceva il Digesto.

V'ha certi fatti, però, i quali impugnano a dirittura il diritto, con la coscienza d'impugnarlo, con l'intenzione di volerlo impugnare. Qui il caso muta.

Chi pretende per sua una cosa, perchè crede che appartenga a lui, e non già ad un altro, non nega già il dritto, anzi la chiede, perchè si crede di avervi diritto. Chi, invece, ruba, non contende sul chi abbia dritto alla cosa: ei sa che è di un altro, e, violando il dritto, se l'appropria.

Ora il dritto è garantito dalla legge: dunque, il fatto criminoso offende due, il danneggiato e lo Stato. Il risultato del giudizio qui non è soltanto la rifazione del danno, ma la punizione della malvagia intenzione. Anzi,

mentre nel giudizio civile la rifazione del danno era la sola mira del processo, nel giudizio criminale, la rifazione può esserci e non esserci; la pena, però, è necessario che ci sia.

Il potere punitivo è una delle funzioni primitive dello Stato. Vediamo, adunque, che cosa importa razionalmente la pena, e come sia stata variamente spiegata.

Platone fonda la pena su due concetti, su la correzione del colpevole e su l'esempio (νουθεσία, παράδειγμα). La sua spiegazione concerne quindi o l'individuo, che fa l'azione, o quelli, che l'han vista fare: lo Stato non entra in conto.

Kant, il quale fa consistere il dritto su la coesistenza dei singoli individui, fa logicamente consistere la violazione del dritto nell'impedimento posto a tale coesistenza, e quindi la pena nello impedimento dello impedimento. È una spiegazione quasi meccanica, la quale bada al fatto semplicemente, senza tener conto della intenzione, e quindi riduce la pena alla sola prevenzione, perchè impedire la violazione del dritto altrui non importa in realtà altro, che prevenirla e nulla più.

Hegel, finalmente, tenendo d'occhio la relazione verso lo Stato, dice così: l'individuo, violando il dritto altrui, nega la volontà universale: la pena nega questa negazione, e quindi dimostra la nullità morale dell' azione criminosa. La pena riafferma lo Stato, negando la volontà individuale, che lo aveva negato. Ecco le spiegazioni date.

La pena, però, è un concetto complesso, che non può essere pienamente determinato senza squadrarlo sotto tutti gli aspetti, che sono tre: per rispetto al colpevole, per rispetto all'offeso, per rispetto allo Stato.

Il colpevole, nel mal fare, si svelle dalla volontà co-

mune, le si contrappone, e sostituisce a lei una massima soggettiva, alla quale conforma il suo operare.

Questa violazione della legge è in sostanza, come notava bene l'Hegel, una negazione dello Stato: da qui l'azione pubblica pei fatti criminosi. La legge impugnata dev'essere restaurata: la pena è appunto questa restaurazione. La pena dimostra la nullità morale della volontà individuale: l'individuo non può essere un soggetto etico, se non in quanto vive secondo la volontà comune espressa nella legge.

In questo senso è altresì vero ciò che Platone il primo intravide, che il colpevole ha dritto alla pena; perchè, accettandola, ei riconosce da capo quella legge, che, delinquendo aveva impugnata. La pena è per lui correzione.

Come attingere ora la volontà, poichè lei bisogna colpire con la pena?

Le leggi romane scrivevano: *in maleficiis voluntas spectanda, non exitus;* ed intanto la volontà è incoercibile.

La pena, per colpire la volontà, la cerca nella esteriorità delle sue relazioni, in quell'organismo, per mezzo di cui vive ed opera: la pena restringe questa sfera di azione, definisce le condizioni, alle quali dee sottostare, se vuol continuare a sussistere. Tal è il significato della prigionia, dello esilio, de' lavori forzati e simili.

Accettando le condizioni imposte, il colpevole riconosce quella legge, che, delinquendo, aveva disconosciuta.

La permanenza visibile di questa coercizione giova di esempio, il quale serve, psicologicamente, come motivo, che distoglie gli altri dal mal fare. All'impeto

delle passioni, che stimolano al delitto, la società contrappone la pena.

Le ricompense e le pene sono gli stimoli, di cui si serve la società per indurre al bene, e per distogliere dal male. Più virtù ci sarebbe, se, senza questi motivi esterni, i cittadini vi s'inducessero per profonda devozione verso le leggi del proprio Stato; se comprendessero che la vita più perfetta è quella di vivere secondo questa volontà comune; ma poichè non tutti arrivano a questa profondità di coscienza politica, il sistema della rimunerazione riesce di non piccola utilità.

La civiltà di un popolo si misura, quindi, dalla qualità dei premii e delle pene. Il vero premio, che lo Stato può dare, è l'onore: la vera pena è l'infamia, questa disistima generale, che mette il colpevole al bando della pubblica stima. Dove il premio si risolve in danaro, dove la pena è afflittiva e selvaggia, ivi la coscienza politica non è ancora spuntata.

Nell'ultimo riguardo, la pena si riferisce al danneggiato. Il reato, dicono i giureconsulti, costa di due elementi, del dolo e del danno: il dolo si rivolge più contro lo Stato, che contro l'individuo: il danno più contro l'individuo, che contro lo Stato; benchè e dolo e danno, in certo senso, cospirano insieme sì contro l'individuo, sì contro lo Stato.

Egli è chiaro, che, il danno essendo il lato più palpabile del mal fare, e il dolo, invece, essendo occulto, nelle legislazioni primitive e rozze si e dovuto tenere più conto del primo, che del secondo.

Il misfatto si valutava secondo il danno: così leggiamo in Omero, così in Tacito a proposito degli omicidii, che si componevano con certe somme patteggiate tra l'omicida ed i superstiti dell'estinto.

Omero chiama questa, che nei mezzi tempi si disse poi *poena sanguinis*, ὑποφόνια. Tacito scrive: *luitur etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero, recipitque satisfactionem. Pars multae regi vel civitati, pars ipsi qui vindicatur vel propinquis eius exsolvitur* [1].

E questa composizione così grossolana, che oggidì ci rivolta la coscienza, massime negli omicidii, fu un salutare provvedimento nella barbarie, quando l'insaziabile sete di vendetta, ad un omicidio ne avrebbe fatto succedere centinaia, accumulando le vendette del passato a quelle del futuro.

Si diceva *faida* la multa pagata all' offeso, *freda* quella pagata al principe; e quest' ultimo ci entrava per forzare le parti alla pace, per farla poi osservare, per punire i violatori, per fissare la quota delle multe.

La vendetta primitiva, grossolana, era il taglione: tanto per tanto; trasportando la proporzione dell'eguaglianza aritmetica là dove non era applicabile se non la proporzione geometrica. L'intenzione del malfare ha mille gradazioni, benchè il risultato possa essere lo stesso. Ma il progresso del sistema punitivo arguisce uno studio accurato dell' attività dello spirito, ed una valutazione precisa delle sue azioni; cosa, che nelle legislazioni rozze e barbariche non è presumibile.

Radunando tutti gli aspetti della pena, si scorge quanto ci sia di manchevole nelle dottrine dei tre filosofi da noi mentovati. Nella dottrina di Kant manca ogni accenno alla moralità della pena, ed al danno non

---

[1] [*Germ.*, 12. Ma Tacito dopo aver accennato alle pene onde i Germani colpivano « proditores et transfugas... ignavos et imbelles et corpore infames », dice propriamente: « Sed et levioribus delictis pro modo poena: equorum pecorumque numero convicti multantur. Pars multae regi, etc. »].

si bada, se non per prevenirlo, non già per rifarlo. Nella dottrina di Platone, si tien conto del colpevole, e della società solo per l'esempio. Nella dottrina di Hegel si bada alla volontà del colpevole e dello Stato; ma del danno non si tocca punto.

Su la quistione, se lo Stato abbia o no il dritto di punire, noi non spenderemo molte parole. Una volta che non potesse operare, sarebbe un simulacro di volontà, non già una volontà concreta ed efficace. Operare significa raggiungere il suo fine, sgombrando da sè gli ostacoli, che glielo possono attraversare. La volontà dello Stato, impedita, disconosciuta dalle volontà singole, deve poterle ridurre a quell'accordo, senza cui la vita razionale è impossibile.

10. *Le relazioni esterne dello Stato, e la guerra.* — Guardiamo ora le relazioni esterne di quest'organismo.

Ogni attività, e quindi anche quella dello Stato, ha due momenti: uno positivo, l'altro negativo; uno, con cui afferma sè; l'altro con cui si distingue dagli altri. Nell'organismo, questi due momenti si mostrano come forza plastica, formatrice, e come forza repulsiva.

Con la forza plastica si produce l'organismo, con la repulsiva si lotta per conservarlo.

Lo Stato esprime la sua vita intrinseca col proprio governo e con la magistratura; la vita del tutto, con l'azione del governo: la vita de' singoli con quella della magistratura.

Quando la sua esistenza si vede minacciata da qualcuno dei privati, ei punisce; ma quando si vede minacciata da un altro Stato, ch' egli non può punire, si difende con la forza de' suoi eserciti.

Il dritto di far la guerra nasce dall'autarchia dello

Stato: bastare a se stesso importa poter mantenere la propria autonomia come organismo indipendente.

Questo potere si attua nell'esercito; nè va confuso col potere esecutivo; imperciocchè il potere esecutivo concerne l'interno dell'organismo, mentre il potere militare si riferisce essenzialmente al di fuori, ai possibili assalti di un altro Stato.

Quando anche non ci sia in atto, la guerra è sempre una relazione integrante del pieno concetto dello Stato: essa è intrinsecata con la indipendenza dell'organismo politico, al qual necessita la risoluzione di conservarsi, e quindi di avere sotto mano ed in pronto i mezzi di sostenere la lotta. L'esercito esprime questa risoluzione ferma e permanente.

Ma questa risoluzione ha un altro significato etico: essa esprime che la conservazione dello Stato è il supremo dovere del cittadino; che la sua esistenza vale più della proprietà, più della vita dell'individuo. Con qual dritto, difatti, lo Stato richiederebbe il sacrificio degli averi e della vita dei cittadini, s'ei non fosse altro, che un semplice strumento inventato per procurar loro la maggior somma possibile di felicità?

Coloro i quali valutano l'importanza dello Stato col criterio economico, si trovano incapaci poi a giustificare il diritto di guerreggiare.

Intanto il sacrificio dell'individuo per lo Stato fu sempre giudicato la misura più esatta della civiltà dei popoli, da Ettore che ne' tempi eroici riponeva il miglior augurio nel combattere per la sua patria, fino all'ultimo soldato, che muore respingendo lo straniero invasore delle mal varcate frontiere.

L'educazione militare insegna due cose, che distinguono l'uomo civile dal barbaro; una, guardare i pe-

ricoli imminenti senza paura; l'altra, obbedire alle leggi del paese senza siserva.

Un popolo senza educazione militare ignora la vera moralità; preferisce gli agi ai pericoli, il proprio utile alla salvezza dello Stato, il proprio talento alla maestà della legge.

Aristotele notava tra i difetti della costituzione cartaginese la mancanza di esercito proprio; mancanza, che il Machiavelli notava più tardi, e deplorava nell'Italia dei suoi tempi. Le truppe mercenarie accusano il difetto di vitalità intrinseca, la volontà impotente, la coscienza sbiadita, la virtù pigra, che sono segni infallibili di scadimento.

Giambattista Vico dice che la prima virtù fu la fortezza, la quale si manifestò in due forme, nel soggiogare le terre incolte e nel soggiogare in guerra i popoli. *Prima virtus, seu fortitudo, fuit terras subigere, deinde successit subigere bello populos.*

Questa prima virtù intese dunque ad assicurare le condizioni, che fanno possibile la vita comune; la condizione materiale del nutrimento, di cui la coltura della terra era ferace; la condizione morale, di respingere in guerra i popoli, che ne minacciavano l'esistenza.

La guerra però non è legittima, se non a questo patto solo, finchè si limita cioè a debellare i superbi, come cantava il poeta latino:

Parcere subiectis et debellare superbos [1].

Così la inclinazione alla guerra si accetta come un dovere, e non si cerca come un passatempo. Onde, se

---

[1] [VIRGILIO, *En.*, VI, 854].

noi ammiriamo gli antichi Romani, i quali abbandonavano i solchi dei loro campi per accorrere, chiamati, alla difesa dei loro confini; disapproviamo, poi, quei Germani accattabrighe, descritti da Tacito, i quali andavano in cerca dei popoli, che si guerreggiavano, per mescolarvisi, *quia ingrata genti quies*. Lodevoli quegli operai dei nostri Comuni, i quali si raccoglievano attorno al loro gonfalone, quando la patria li chiamava alle armi; ed, abbandonate le officine, davano prova di obbedienza e di valore; dispregevoli quei capitani di ventura, e quelle torme venali, le quali trafficavano la loro vita, e, secondo la frase del Petrarca, vendevano l'anima a prezzo.

La vita militare è un dovere per tutti; è anzi un dritto, di cui ogni cittadino dev'essere geloso. Il cittadino, che non partecipa ai comuni pericoli, non è degno di vita comune; è un mendico sofferto per mercede nel suolo, ch' ei non concorre a difendere.

Nè il cittadino può esentarsene col pretesto, ch' ei non crede giusta la causa della guerra; ch'egli non ha fiducia nel governo che l'ha intimata, nei condottieri che la dirigono. Imperocchè, se tale scusa reggesse, lo Stato medesimo non sarebbe possibile. Con lo stesso ragionamento, difatti, altri si schermirebbe dall'obbedire ad una legge, qualificandola per ingiusta; altri, agli effetti di un giudizio, dichiarandolo erroneo; nè ci sarebbe vincolo politico, che da tal presupposto non fosse rotto.

Emanuele Kant, dopo aver distinto i poteri dello Stato nel legislativo, giudiziario ed esecutivo; osservava, doversi il potere legislativo tenere per indefettibile, il giudiziario per infallibile, l'esecutivo per irresistibile: volendo significare, che altri non possa sottrarsi

alla norma della legge, con la scusa che in qualche cosa ella taccia; e neppure agli effetti del giudizio, con la scusa che i magistrati abbiano sbagliato; nè finalmente alla forza dello Stato, provandosi di resistervi e di contrapporvi la forza individuale.

La stessa assolutezza, lo stesso incondizionato comando dee riconoscersi nello Stato, quando intima la guerra. Possono i cittadini discuterla, impugnarla, finchè non sia decisa: intimata, non ci è cittadino, che possa valersi del suo giudizio individuale, della sua antecedente disapprovazione per rifiutare la propria cooperazione. Lo Stato lascia intera la libertà di pensare, non può lasciare intera la libertà di fare, quando il fare del privato è in contraddizione con la volontà comune. Spinoza perciò scriveva: bisogna operare d'accordo, ma non è necessario pensare tutti d'accordo.

Che anzi, moralmente parlando, maggiore è il merito del cittadino, quando obbedisce allo Stato, pur quando le azioni comuni siano in conflitto con le proprie opinioni.

Quel, che si dice qui de' cittadini, vale pei partiti politici, quando lo Stato si regge con ordini rappresentativi. L'obbedienza alle leggi sancite, all'autorità del Governo non è dovuta solo dai fautori del partito, che ha in mano il potere, ma da tutti senza distinzione. E se questa obbedienza è necessaria sempre, essa è maggiormente richiesta, quando lo Stato è in guerra, e deve lottare per mantenere la sua indipendenza. I popoli non meritano di essere liberi, se non a questo patto: a patto cioè di essere virtuosi; e la prima, la vera virtù politica, è quella di uniformarsi alla volontà comune, di cederle, di sacrificarle, se occorre, la volontà propria.

Ma, se il cittadino non può esimersi, sotto nessun pretesto, di partecipare alla difesa del suo paese, niuno déve ardire di sostituirsi all'autorità dello Stato: di prendere sopra di sè la responsabilità di cacciarsi in una guerra, senza l'autorità, o, peggio ancora, contro l'autorità dello Stato. Neppure la vittoria compenserebbe il danno morale di queste intraprese; le quali, se anche giovassero in un momento, scalzerebbero col pericoloso esempio le fondamenta stesse della vita politica. Nessun cittadino, per grande che sia, può mettersi al di sopra del Governo; quanto più grande egli è, tanto maggiore, anzi, gli corre l'obbligo dell'obbedire. La vera epigrafe, che onora la memoria dei buoni cittadini, è quella che gli Spartani scrissero sul monumento dei Trecento morti alle Termopili: morirono, obbedendo alle leggi di Sparta.

11. *La virtù politica.* — Nei popoli moderni, se ne levi forse l'Inghilterra, il rispetto all'autorità è di molto indebolito: l'individuo ha maggiori pretensioni, sente più piena la forza della sua individualità, e cerca quindi di restringere al possibile la forza dello Stato, che egli non sa concepire altrimenti, che come limitazione della forza sua. Tutti parlano dei dritti che ha l'individuo dirimpetto allo Stato, pochi dei doveri, che allo Stato li vincolano: in questa moralità pubblica, che è poi la più eccellente moralità, gli antichi entravano innanzi a noi di lungo tratto.

La conciliazione consisterebbe nel concepire bene la vita umana, nel comprendere che la vita dello Stato non è in contrasto con la vera vita individuale, ma con quella parte forse che non si può dire umana, sì veramente animalesca. Alla quale comprensione può

giovare lo studio dell'Etica, determinando con precisione il concetto delle virtù, e dimostrando che la virtù politica è la più eccellente, se non forse la sola virtù umana.

12. *Organismo dei poteri dello Stato.* — Vediamo ora come tutti gli anzidetti poteri s'intrecciano sì, da costituire un solo organismo.

Emanuele Kant paragonò l'annodamento di questi poteri al nesso, che lega insieme le tre proposizioni di un sillogismo. Sicchè nello stesso modo, in cui in un unico sillogismo ci sono tre proposizioni di valore differente, così pure nello Stato, i tre poteri erano, per lui, differenziati così.

La legge fa nello Stato l'ufficio, che la premessa maggiore adempie nel sillogismo; il potere esecutivo corrisponde alla minore, la quale assume il fatto particolare sotto l'universalità della legge; il potere giudiziario finalmente corrisponde alla conseguenza, che è l'applicazione dell'universale al particolare, della legge al fatto.

Altri, ripetendo la tripartizione kantiana, hanno però invertiti gli ufficii rappresentati dalla minore e dalla conseguenza, ed hanno detto che la minore sarebbe con più esattezza paragonata al potere giudiziario, e la conseguenza al potere esecutivo; perchè, difatti, il potere giudiziario compie la sussunzione del fatto particolare sotto la massima generale indicata dalla legge.

L'osservazione più importante a proposito di questa analogia tra il sillogismo e l'organismo dello Stato, è quella fatta dal Trendelenburg, il quale nota, non esser la nuda ed astratta legge bastevole ad esprimere la maggiore, ossia il primo potere dello Stato.

La volontà, difatti, in cui s'intreccia la persona dello Stato, ha due momenti distinti, benchè nell'atto volitivo si immedesimano, e fanno uno. La legge esprime la massima dell'operare nella sua astrattezza, e nulla più: la legge sola non è un potere: diviene un potere, quando è avvivata, recata in atto dal Governo.

Nella volontà individuale si distingue la massima dalla volizione stessa; e così pure è da distinguere la legge dal Governo; ma nè la massima nè la volizione si possono scindere. La legge, senza il modo di essere attuata, non sarebbe da sola una differenza tale da far distinguere uno Stato da un altro. Due Stati potrebbero avere la stessa legislazione, ed intanto essere diversi: la differenza proviene dalla direzione del Governo.

La maggiore del sillogismo è, adunque, rappresentata dal potere legislativo e dal Governo.

Di che si scorge, perchè al Governo spetta la proposta delle leggi, toccando a lui l'ufficio di regolatore, e non essendo meritevole di tal nome chi si spoglia di questa direzione suprema, ovvero chi alla direzione secondo una massima razionale e stabilita per legge sostituisce l'arbitrio. Il Governo deve guardarsi sì dalla fiacchezza, che abbandona il timone dello Stato alla ventura, come dalla tirannide, che lo volge a suo talento, e contro la volontà comune.

Il potere esecutivo, di cui abbiamo toccato qui, e che compie la legge recandola in atto, non va però confuso col potere militare, come han fatto taluni. Il potere militare, o l'esercito, esprime la difesa dello Stato, contro gli assalti di un altro Stato; e, come tale, non dà mano alla esecuzione della legge, la quale obbliga soltanto i cittadini, e non già gli estranei. Della relazione fra Stato e Stato parleremo appresso.

CAPITOLO XXVI.

LO STATO IN QUANTO CONTIENE ALTRI ORGANISMI.

1. *Relazione tra lo Stato e la famiglia.* — Lo Stato è l'organismo massimo, il quale sussume, non annulla gli organismi inferiori; e con questa sussunzione li ricomprende nella sua vita medesima, ed insieme li modifica, e li completa.

Lo Stato viene all'ultimo, ma in ogni processo bene ordinato l'ultimo a svilupparsi è sempre il più perfetto. Lo Stato storicamente è preceduto dalla casa (αἶκος) o dal borgo (κώμη), ne' quali Aristotele scorge i due nuclei primitivi della famiglia e della società. Quando nasce lo Stato, cotesti organismi non solo si conservano, ma acquistano un valore universale. Essi non hanno più il loro solo fine peculiare da adempiere, ma debbono concorrere alla vita dello Stato, e far quindi cospirare il loro fine col fine universale. Onde nè la famiglia si può restringere alla sola vita comune tra coniugi, e tra genitori e figli; nè il borgo è fatto per il solo scambio delle utilità soltanto. Diventato fine loro il fine dello Stato, quelle prime comunioni, pur rimanendo, si trovano quindi trasformate.

La famiglia, adunque, è regolata dallo Stato; il consenso de' coniugi ha una limitazione nelle condizioni,

che lo stesso richiede sì per la capacità fisica, come per la capacità etica. Quindi nascono quelli, che si dicono impedimenti civili, e che sono fatti, perchè dall'arbitrio degl'individui non sia recato danno o alla fecondità della generazione, o al pubblico costume.

Lo Stato ha inoltre bisogno di conoscere le relazioni domestiche, per tutelarne i dritti; quindi richiede la celebrazione del matrimonio pubblico e solenne. Questa solennità, come la benedizione religiosa, secondo che abbiamo avvertito avanti, non costituisce la moralità del fatto, ma ne rende nota e certa l'esistenza.

2. *Stato e Comune.* — Lo stesso dicasi della κώμη o borgo, come la chiamava Aristotele: e che noi potremmo paragonare a ciò, che diciamo Comune.

Oltre al fine delle utilità reciproche, e delle utilità, che riguardano la vita quotidiana, lo Stato richiede qualcos'altro, che ha un valore universale; richiede, per esempio, un'istruzione, richiede un'igiene, richiede una polizia. Da qui tutte le nuove relazioni, che queste piccole comunioni acquistano verso lo Stato.

Commisurare il grado e il modo della dipendenza, che debbono avere dallo Stato, è ufficio della legislazione positiva: a noi preme assodare, che, ovunque c'è vita comune, ivi penetra sempre l'azione dello Stato, ch'è la massima vita comune.

3. *Stato e associazioni private.* — Ma non solo dipendono da lui questi organismi, che storicamente han preceduto la sua comparsa, ma altri ancora, che si possono venir formando nel suo seno medesimo. Lo Stato può consentirne la formazione sia per fini privati, come per fini pubblici: può concedere a queste società fat-

tizie una personalità, che si chiama giuridica, appunto perchè non ha nessun fondamento naturale; può concedere anche a tali società prerogative, elevandole da semplici società a corporazioni, quando riconosce in loro un fine pubblico; può insomma creare una catena di anella intermedie, che dall'individuo si vanno a mano a mano dilatando nell'orbita universale della sua attività. Secondo che fra queste società fattizie, e quelle che, come la famiglia ed il Comune, hanno un fondamento naturale, corre tal divario, che le fattizie si creano e si disciolgono, secondo che lo Stato ci vede un aiuto o un ostacolo allo sviluppo suo proprio; le altre, che sono fondate in natura, possono dallo Stato essere modificate, regolate, ma non già annullate. Esse rimangono sempre il presupposto storico donde lo Stato è venuto fuora.

4. *Stato e Chiesa.* — Tra queste società che lo Stato può regolare, ma non distruggere, ci sono le chiese. Essendo le relazioni tra lo Stato e la Chiesa in vario senso disputate, giova qui dare le linee della controversia, e della soluzione, stando ai principii della nostra scienza.

Anzi tutto bisogna distinguere la religione dalla Chiesa. La religione è un complesso di dottrine, di pratiche, di riti, concernenti le relazioni, il legame *(religio a religando)* tra l'uomo e Dio. Chiesa, invece, come indica la parola greca (ἐκκλησία) generalmente adottata, significa la moltitudine dei credenti uniti nella stessa fede e negli stessi riti.

Ci può essere religione senza Chiesa. Così nelle società primitive, ogni famiglia aveva i suoi Dei, ed il padre di famiglia era pure sacerdote. Nate le città,

gli Dei famigliari non bastarono più, e ci furono gli Dei custodi della città: allora chiesa e città erano una cosa stessa.

Sopravvenuto il cristianesimo, il quale non riconosce altro che un solo Dio, i credenti, sebbene divisi in città, e più tardi in Stati diversi, formarono una Chiesa sola.

Adunque, storicamente, la Chiesa si distingue dallo Stato soltanto allora, che una medesima fede vien professata da popoli appartenenti a Stati diversi. Finchè durarono gli Dei nazionali, ed ogni gente ebbe il suo proprio Dio, questa distinzione non ci fu. Questo periodo è detto quindi *gentilesimo,* ossia religione degli Dei nazionali.

Il cristianesimo essendosi però diffuso, incontrastata religione, per quasi tutta Europa, i cittadini de' singoli Stati erano ancora stretti da uno stesso vincolo religioso; nessun dissidio c'era tra il cittadino ed il credente.

Con la Riforma le cose mutarono: la Chiesa cristiana fu divisa in diverse confessioni religiose; sicchè dentro un medesimo Stato c'erano cattolici, luterani, calvinisti, e via via: tutti erano cittadini, non tutti erano credenti allo stesso modo.

Il cristianesimo era divenuto religione *internazionale,* in opposizione al gentilesimo, ch'era religione *nazionale:* d'altra parte, lo Stato, dopo la Riforma, divenne *interconfessionale,* in opposizione allo Stato di prima, ch'era *confessionale.*

I limiti tra Stato e Chiesa non coincidono più: la Chiesa si estende oltre ai limiti dello Stato: lo Stato comprende credenti di diverse chiese.

Qual'è, dunque, la mutua relazione, oggidì, tra questi due grandi organismi.

La relazione deve nascere dal diverso loro concetto.

La Chiesa è un organismo religioso, lega gli uomini in Dio, intende alla perfezione dell'invidividuo verso una vita futura: può anche entrare nella vita di quaggiù, ma soltanto come chi va in cerca di mezzi per raggiungere un altro fine. La Chiesa è la *città di Dio*, e la città di Dio non è di questo mondo.

Lo Stato, invece, è un organismo etico, lega gli uomini tra di loro in vita comune, ha d'occhio il fine umano, bada alla perfezione del vivere sociale, considera le altre comunioni in relazione col suo fine, cerca di coordinarle a questo, e di altri fini non si occupa, non perchè li discreda, non perchè li abbia a vile, o a disdegno: ma perchè essi non lo toccano.

Ma, se lo Stato lascia che l'individuo si cerchi altri fini, che si affatichi intorno a più eccellenti ideali, esso esige però che questi altri fini individuali non attraversino il conseguimento del fine etico, al quale egli mira.

Lo Stato perciò può limitare la società religiosa, o la Chiesa, soltanto per rispetto al fine etico, prescrivendo che quello della Chiesa non sia in contrasto col suo: ecco l'unico criterio della sua azione limitatrice verso la Chiesa. Di altri criteri non può servirsi.

Lo Stato perciò non può entrare nella discussione intorno alla origine e alla legittimità di questa o di quella Chiesa: non può preferirne una ad un'altra; non può imporre credenze religiose con la violenza, o con la violenza estirparle: ciò distruggerebbe quella libertà della coscienza individuale, su la quale soltanto si fonda la indipendenza della Chiesa.

V'ha oggidì una scuola, la quale propugna questa indipendenza con altri principii; puntellandosi, cioè su la rivelazione divina, e sul precetto che bisogna obbe-

dire più a Dio che agli uomini. Sicchè la Chiesa, la quale parla in nome di Dio, è da mettersi avanti allo Stato, ch'è di fondazione umana.

Queste pretensioni non reggono ad una critica seria. Quando Dio abbia parlato, ed a chi, e per bocca di chi, è questione di fatto sempre controversa, ed impossibile a decidere fra tante Chiese che si contendono la prerogativa di questa rivelazione e di questa investitura divina. Invece, che un numero di cittadini professi questa o quell'altra confessione religiosa, è pure un fatto, ma presente, ma certo, ma capace di essere definito e valutato per le conseguenze pratiche della condotta dell'uomo in società.

La prima questione, adunque, si girerà ai teologi; l'altra, che concerne la esistenza effettiva di un numero di cittadini, che professano un dato simbolo religioso, sarà soltanto di competenza dello Stato.

Volendo ritenere il fondamento della origine divina, ci s'intricherebbe in un labirinto senza uscita, ed in un ginepraio di questioni una più buia dell'altra. Scartando, al contrario, le origini, le quali sono sempre misteriose più di quelle del Nilo, ed attenendoci al fatto, dobbiamo riferire allo Stato la soluzione della coesistenza di più società religiose, benchè tra loro discrepanti. E con qual criterio debba regolarsi esso, abbiamo già accennato tanto che basta al nostro presente ragionamento.

V'ha ancora di quelli, i quali, sempre in cerca di progresso indefinito, vagheggiano per l'avvenire una società ideale, pura, senza confini nello spazio, senza scoria d'interessi mondani, e vedono questa futura società nella Chiesa. La quale perciò dovrebbe essere una sola, un ovile sotto un pastore, senza litigi, senza guerre, tutta

fede, tutta amore; un'anticipazione del paradiso, insomma.

A giudizio di costoro la Unione politica degli Stati sarebbe una preparazione della società futura, che sarà l'unica Chiesa, preparazione transitoria destinata a scomparire, come prima verrà su la terra il Regno del Signore.

Lo Stato pare a costoro inceppato ancora nella particolarità di questo o quel popolo; momento fuggitivo, che tosto o tardi cederà il luogo ad una comunione vasta, ampia quanto l'uman genere.

Chi debba prendere in mano la somma potestà nella società futura, non è deciso: a taluni, come son quelli, di cui parliamo ora, pare che sarà il capo della chiesa universale; ad altri, di cui parleremo nell'altro capitolo, pare che sarà un'arbitrato internazionale, che di tutti gli Stati farà una federazione con a capo questo moderno anfizionato, non più greco, ma mondiale.

Ai futuri scrittori dell'Etica rimandiamo la ricerca di cotesti nuovi organismi morali, quando sorgeranno, e se sorgeranno: per ora il supremo organismo è lo Stato. Vero è che la storia del mondo è un dramma, che si va rappresentando, e che ancora il nodo non è sciolto; ma nei termini presenti della società, ecco le osservazioni, che è lecito fare.

Un organismo vivo ha bisogno di un corpo, ha bisogno di alcune condizioni materiali della sua esistenza. Il corpo di uno Stato è un popolo; le sue condizioni materiali sono una regione determinata, donde questo popolo ritrae il sostentamento, dal cui clima o dalla cui produttività piglia certe attitudini peculiari, le quali non si possono attingere altrove. Che se l'influenza del suolo, del clima, della postura geografica

non si dee ritenere come la sola effettrice di tutte le varietà tra popolo e popolo, certo è però che in gran parte essa vi concorre. Or dunque, se lo Stato è la forma ultima e piena, in cui mette capo la coscienza di un popolo, finchè non si dimostri, che le varietà di suolo, di clima, di razza non dispariranno del tutto, lo Stato sarà l'estremo limite, a cui la vita comune si arresterà. In più angusti termini la vita comune mancherebbe di ricchezza, di varietà, di risorse, mancherebbe di autarchia: senza punto di limiti la vita comune sarebbe senza sostrato naturale, senza coscienza psichica, senza note differenziali, sarebbe un'astrazione, o, quel che si dice, un'utopia.

La Chiesa può fare a meno delle differenze, perchè in Dio tutti gli uomini si svestono delle loro finitudini, tutt'i popoli si confondono nel concetto comune di genere umano; ma la Chiesa non è un'organismo compiuto, ha bensì uno spirito, ma non ha un corpo, e quindi non è una società umana, che basti a se stessa. La Chiesa esiste nello Stato, se vuol essere una società definita; esiste nella solitudine della coscienza, se aspira all'universalità. Se non che nella coscienza essa non è più chiesa, nè società, ma è mero sentimento religioso indefinito, ondeggiante, che sfuma nell'ascesi, ed abborre dalla vita comune.

C'è la chiesa italiana, o la gallicana, o l'inglese, o la tedesca quando si vuol guardare agli uomini, che si legano insieme in società; perchè in questi nodi particolari niuno di loro rinunzia alla vita comune del suo popolo: ovvero, se vi rinunzia, ci saranno i solitari della Tebaide, o gli ordini religiosi; ci sarà cioè o la negazione di ogni società, o una società posticcia senza fondamento naturale, senza famiglia e senza patria.

Concludiamo: lo Stato è il massimo organismo etico: esso ricomprende in sè la famiglia e la società civile; la Chiesa deve vivere nello Stato, ne' limiti richiesti dalla vita comune, che dallo Stato sono definiti e mantenuti: la Chiesa non ha le condizioni richieste per divenire un organismo indipendente, e da ricomprendere in sè la vita dello Stato. Perchè ciò fosse possibile, tutta l'attività umana dovrebbe restringersi nel sentimento religioso, ed il solo sentimento religioso dovrebbe bastare a fondarvi la vita comune: condizioni ambedue che non si potranno mai verificare, perchè nè il sentimento religioso è tutto l' uomo, nè una società, che basti a sè stessa, può fondarsi mai sul solo sentimento. Sempre che, difatti, la Chiesa si è ordinata a società, ha avuto bisogno o di arrogarsi, o di chiedere elementi politici, senza de' quali non è possibile nè gerarchia, nè giurisdizione, nè disciplina.

Una prova di ciò, che abbiamo detto, si trova nella storia. Fra le varie confessioni cristiane, quella, che si tiene stretta allo schietto sentimento, senz'altra mistura, è il Quacquerismo; ed in questa setta non si può dire che ci sia chiesa ordinata a società, ma singoli individui indipendenti.

CAPITOLO XXVII.

RELAZIONI TRA STATO E STATO.

1. *Lo Stato e la coscienza comune del genere umano.* — Lo stato è un organismo chiuso e compiuto in se stesso, bastevole a conservarsi ed a difendersi, fornito di autarchia, senza autorità superiore, a cui sia obbligato di obbedire; ed intanto lo Stato, nel suo isolamento, sì nello spazio, come nel tempo, non è veramente compiuto. Accanto a lui ci sono altri organismi ugualmente autonomi: ce ne sono stati prima, e ce ne saranno dopo, nel tempo: verso questi altri organismi o cooesistenti, o anteriori, o futuri, ha o non ha esso qualche legame? L'ideale umano è infinito: ogni popolo, che si ordina a Stato non l'esaurisce, ma ne attua un aspetto solo: non è necessario, adunque, un solo Stato, ma molti Stati. L'universale bisogna che si traduca in atto, vincendo i limiti dello spazio e del tempo, al modo come si possono vincere: allargandosi per ogni luogo, perpetuandosi per ogni tempo.

Gli antichi intravidero la necessità dello Stato, ma non sospettarono questa, che il Vico chiamò la *natura comune delle nazioni:* lo Stato classico ha questo di proprio, ch'esso è limitato ed esclusivo.

I greci contrapponevansi al resto del mondo, da loro chiamati barbari: i romani esprimevano lo stesso pensiero, contrapponendo *civis* ad *hostis:* chi non era cittadino era nemico.

Ognuno ricorda la dura sentenza: *adversus hostem aeterna auctoritas esto.* Questa formola, tradotta in un senso chiaro, significava: lo straniero non ha dritti.

L'impero creato con paziente e perseverante lavoro dalle conquiste romane, era l'unico Stato: di qui nascevano i dritti; altra sorgente non c'era. E questa persuasione prevalse tutto il medio evo, finchè non nacquero gli Stati nuovi.

Il Cristianesimo, si è detto, creò questa coscienza comune del genere umano, concepì questa universalità dello spirito non circoscritta da razze, da luoghi, da tempi. Verissimo: ma questa coscienza era religiosa non già etica; e per molto tempo il criterio della credenza religiosa fu usato a distinguere ed anche a disgiungere uomo da uomo.

L'impero classico, anzi l'antichità classica in generale, diceva: lo straniero non ha dritti. La Chiesa, variando la dicitura, eppur ritenendo in sostanza la esclusione, continuò a dire: l'infedele non ha dritti.

Il criterio per entrambi non era la natura comune del genere umano, ma l'unità politica per gli antichi, l'unità religiosa per la Chiesa. La *natura comune* non era stata ancora pensata come *vita comune.*

Il bisogno aveva fin da tempi antichissimi spronato i popoli diversi ad accordarsi insieme: onde si trova memoria di antichi trattati, rivestiti, come solevasi allora, di formole e di riti religiosi, e posti sotto la fede degli Dei. Presso i latini rimase la frase *ferire*

foedus accennando al sacrificio, che accompagnava questi trattati [1]).

Questi trattati, però, erano la eccezione: la regola era lo stato di guerra latente. I germani eran divisi dai popoli circostanti, scrive Tacito, dal mutuo timore o dalle montagne, *mutuo metu aut montibus.*

2. *Il commercio.* — Il fine comune del genere umano è cominciato a trasparire attraverso lo scambio dei mezzi e delle utilità della vita: i primi trattati sono stati commerciali.

Veicolo universale di questo commercio mondiale è il mare. Per le sue vie, solcate da mille navi, eppure sempre aperte e piane, si sono scontrati i popoli più discosti, si sono conosciuti, si sono stretti in un vincolo comune [2]). Pei popoli, come per gli individui, lo scambio delle utilità ha precorso e preparato una più profonda comunione; pei popoli, come per gl'individui, la lotta è stata foriera di pace.

---

[1]) Chi vuol vedere i riti, coi quali si stringevano i trattati, può trovarne un esempio in quello descritto da Livio [I, 24] tra il popolo romano e l'albano. Il dritto tra popolo e popolo era giudicato dai feciali, onde si disse *ius feciale.*

[2]) Il mare, come via comune de' popoli, è stato finalmente dichiarato libero. Ogni Stato vi ha tanto dominio, quanto è il tiro dei cannoni che si collocano su le rive. Prima però ogni popolo pretendeva la proprietà del suo mare: Genova del mar ligustico, Venezia dell'Adriatico, Spagna e Portogallo di quello del nuovo mondo, l'Inghilterra di quello che circonda i regni uniti. Così durò fino al secolo decimottavo; ma nel nostro secolo non piccole guerre si son combattute per la libertà del mare. Il Mar Marmara fu aperto al commercio col trattato di Adrianopoli il 1829; il Mar Nero il 1856. Fino al 1841 la Danimarca riscuoteva una tassa pel passaggio del Sund: l'America vi si rifiutò: ora il passaggio è libero.

3. *Ravvicinamento progressivo tra i varii popoli.* — Il Trendelenburg [1]) fa un ingegnoso riscontro tra il progressivo sviluppo dell'attività spirituale ed il corrispondente miglioramento ne' mezzi per abbreviare la distanza nello spazio.

Ne' tempi antichi si rinforza la velocità del passo, introducendosi il costume di andare a cavallo; e parallelamente s'inventa la scrittura, che rinforza la parola: ne' tempi moderni s'inventano, in un torno medesimo, le poste e la stampa; ne' modernissimi s'inventa la locomotiva ed il telegrafo.

Il convenire degli uomini non può a meno di riuscire all'annodamento di vincoli etici: riuniti purchessia, comechessia, nasce sempre un'intesa, un'abitudine, una reciprocanza tale, da dar occasione allo sviluppo di un'anima spirituale: *ubi societas, ibi ius,* è l'antico adagio, non ismentito mai dalla storia. Sia anche che si scontrino in armi, che si battano in guerra, due popoli, che si sono conosciuti, a lungo andare finiranno col comunicare insieme nella loro vita. Cessate le ostilità, l'*hostis* diventerà *hospes;* ed è singolare, che nella nostra lingua la parola *oste* mantenga l'uno e l'altro significato che ha dovuto avere successivamente nella storia de' costumi umani.

4. *I rapporti internazionali e la pace perpetua.* — Ma di qual natura è cotesto vincolo, che si vien formando tra popolo e popolo, tra Stato e Stato?

Cotesto vincolo è essenzialmente etico: vincolo giuridico non si potrebbe dire nello stretto senso della parola.

---

[1]) [*Diritto naturale fondato sull'etica,* Lipsia, 1860].

Noi, difatti, richiediamo come condizione del diritto una giustizia che, fornita di forza corrispondente, sia in grado di tutelarlo. Tra Stato e Stato questa giustizia, la quale presupporrebbe un' autorità superiore, non è possibile. L'individuo si costringe avanti ad un tribunale: lo Stato non può avere tribunale sopra di sè. Si è ricorso all'idea di un arbitrato internazionale; ma, se agli arbitri non si darà retta? Le controversie tra popolo e popolo si decidono in guerra, ch'è il giudizio inappellabile per quel che concerne il fatto; e si decidono dalla opinione pubblica, per quel che riguarda la valutazione morale.

Una generosa sollecitudine affatica oggidì gli spiriti più volenterosi di regolare giuridicamente le relazioni internazionali in guisa, da evitare il cimento delle armi e d'assicurare la pace universale. Il voto non è di fresca data, ed i filantropi del secolo scorso ci avevano pensato pure; Emanuele Kant però faceva a tal proposito il seguente paragone.

Una pace universale durevole, mediante la cosiddetta bilancia delle potenze in Europa, è come la casa descritta da Swift, la quale da un' abile architetto era stata fatta così perfettamente, e sì bene equilibrata secondo tutte le regole, che appena vi posò su un fringuello, spiombò e cadde. La pace perpetua è, a parer suo, un ideale; con quel significato d'inattuabilità, che questa parola ha in tutto il suo sistema.

5. *L'arbitrato internazionale.* — L'arbitrato ha luogo, quando gli Stati sono nella forma di confederazione, e quindi sottoposti ad un potere comune, quale che sia. Così l'anfizionìa in Grecia, così gli Stati germanici, gli svizzeri, gli americani ne' tempi moderni. Dove confe-

derazione non c'è, l'arbitrato può essere liberamente invocato.

Il congresso di Parigi, infatti, espresse il desiderio che vi si ricorresse prima di dar di piglio alle armi. Nè deve recar meraviglia, se, trattandosi di un concetto etico, ancora in via di formazione, ci appelliamo alla storia contemporanea. L'etica è una scienza, il cui obbietto non è dato, ma si va formando; quindi è naturale che per le nuove relazioni etiche non si possa a meno di guardarci attorno, e di renderci conto della vita, che viviamo presentemente.

Se però non si può assicurare la pace perenne, si è cercato di regolare almeno i dritti e i doveri della guerra.

La feroce massima di far al nemico il maggior male possibile è stata dalla civiltà moderna cancellata; è stata anzi accettata la contraria, di cagionargli, cioè, il meno che si possa di male.

Fin da due secoli e mezzo fa, Grozio scriveva *De iure belli* [1]), mentre l'Europa si lacerava nella lunga guerra dei trenta anni, che finì con la pace di Westfalia. Durante l'ultima guerra d'America il Lieber formolò in codice il diritto della guerra, e lo sventurato Lincoln lo fece rivedere, e lo ratificò.

Il Bluntschli ha fatto lo stesso, di autorità privata, per l'Europa, ed è sperabile che le massime più umane prevalgano. Debilitata l'autorità morale della Chiesa, è necessario che gli Stati sentano essi medesimi la propria responsabilità, ed accolgano volenterosi quegli

---

[1]) [Ugo Grozio (de Groot) n. 1583 a Delft, m. 1645: *De iure belli et pacis*, 1625].

obblighi, che non i tribunali, ma la coscienza umana prescrive.

6. *La diplomazia.* — Intanto, a risaldare i vincoli tra Stato e Stato, non piccola parte ha avuto l'istituzione del corpo diplomatico.

Prima di Richelieu si mandavano, per speciali negoziati, de' legati da uno Stato all'altro: da indi in poi questa istituzione è divenuta permanente. Tutti gli Stati sono rappresentati in ciascuno Stato; e da questa vigilanza reciproca nasce più vigoroso il senso della responsabilità ne' singoli governi.

7. *La stampa, il fine dell'umanità e la storia.* — Più di questa istituzione ancora ha contribuito al progresso della civiltà, la diffusione della stampa, di questa sentinella vigile, di questa voce ripetuta da mille echi, che biasima le barbarie e stimola alle azioni generose. Sua mercè si va formando quella coscienza etica comune a tutto il genere umano, che deve a lungo andare vincere le gelosie insane tra Stato e Stato. Non è già che gli Stati possano o debbano disparire: basta ch'ei riconoscano la necessità della loro coesistenza per l'attuazione dell'ideale umano.

Persuasi, che nessuno è superfluo, che il còmpito dell'uno è tanto necessario, come quello dell'altro, ei finiranno per intendersi, e per vivere d'accordo. Non una forza esterna li costringerà a quest'accordo, ma la più profonda coscienza, che ciascuno acquisterà del fine universale dell'umanità.

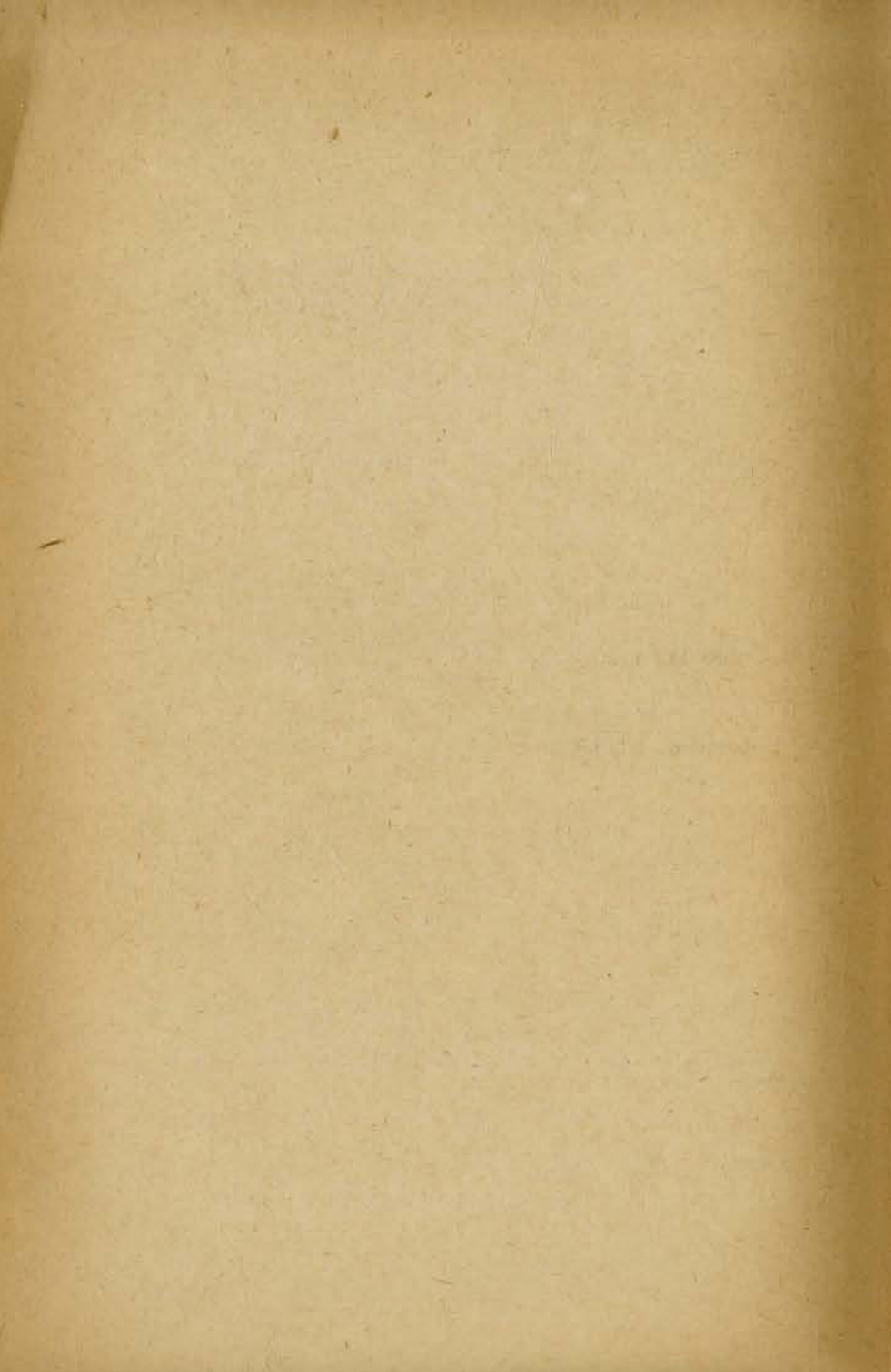
Fino a Richelieu le relazioni degli Stati si regolavano con criterii confessionali: c'era una politica cattolica, ed una politica protestante. La Santa Alleanza,

il 1815, inaugurò la politica cristiana: la Russia greca ortodossa, la Prussia protestante, e l'Austria cattolica trovavano un fondamento comune, cominciando in nome dell'individua Trinità. Nel trattato di Parigi, il 1856, fu chiamata a parte del concerto degli Stati d'Europa anche la Turchia; ed oggidì le relazioni tra Stato e Stato sono fondate soltanto sul loro valore etico, senza adombrarsi delle differenze di razza o di religione: la natura comune del genere umano si va riconoscendo praticamente nella vita comune.

La storia unisce nel suo sistema tutti gli Stati: riconosce in tutti altrettante voci della sua unica coscienza, altrettante soste del suo immortale cammino; ed il suo giudizio non ha altro criterio, che la moralità; ed al suo tribunale son sottoposti tutti, perchè, come diceva un poeta, *die Weltgeschichte ist das Weltgericht:* la storia del mondo è il tribunale del mondo.

INDICE ALFABETICO DEI NOMI

a cui si riferiscono le note *

* Il numero romano indica la parte I o II; l'arabico, la pagina.

INDICE DELLA PARTE SECONDA

ETICA